This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Vorlesungen

über die

Dogmatik

der

Evangelisch-Lutherischen Kirche,

nach dem Compendium

des

Herrn Dr. W. M. L. de Wette,

von

Aug. Detl. Chr. Twesten,

Professor der Theologie und Philosophie an der Universität zu Kiel, Ritter vom Dannebrogorden.

Erster Band,

welcher die Einleitung und den ersten, kritischen Theil enthält.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes. 1826.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Vorrede.

Was mich bestimmt hat, meine Vorlesungen über die Dogmatik herauszugeben, ist nichts Anderes, als was mich auch bestimmt haben würde, sie vor einer größern Zahl von Zuhörern zu halten: der Wunsch und die Hoffnung, dadurch etwas zur Verbreitung der Art des dogmatischen Studiums beyzutragen, die ich dem Bedürfniß unserer Zeit und Kirche entsprechend glaube, besonders unter jüngern Theologen, die sich noch nicht so abgeschlossen haben, daß sie, wie es später zu geschehen pflegt, nichts Fremdes mehr in ihren Gedankenkreis aufzunehmen vermöchten.

Die ältere Weise, die Dogmatik abzuhandeln, die darin zu bestehen wenigstens schien, daß man die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze bloß logisch ordnete, verknüpfte und entwickelte, ihre Wahrheit und Gültigkeit aber allein auf die Autorität der göttlichen Gesandten gründete, durch welche sie uns mitgetheilt worden, — eine Behandlungsweise, von der die Storrsche Glaubenslehre eins der letzten und achtungswerthesten Beyspiele darbietet, — hat dem im vorigen Jahrhundert erwachten Streben weichen müssen, sich seiner religiösen Ueberzeugung als einer nicht bloß auf äußerer Autorität, sondern auf innerer Wahrheit und Nothwendigkeit beruhenden bewußt zu werden.

Aber auch die hieraus hervorgegangene Behandlungsweise, da man irgend ein System der natürlichen Theologie oder der Religionsphilosophie als den allein haltbaren Kern der Christlichen Dogmatik betrachtet, und diese durch verschiedene Methoden darauf zu reduciren sucht, will unsere Zeit nicht mehr befriedigen. Die Einen finden, daß es religiöse Bedürfnisse giebt, die hierbey leer ausgehen; die Andern sehnen sich nach einer Bestätigung, die keines von den sich nach der Reihe verdrängenden philosophischen Lehrgebäuden zu geben vermochte; man kann sich nicht verhehlen, daß Christenthum und Protestantismus, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind, und ihre innere Kraft durch entsprechende Wirkungen bewiesen haben, etwas Anderes waren, als eine populäre oder verkappte Vernunfttheologie, daß die Lehren, die man so bereit gewesen ist, als bloße Hüllen oder Täuschung fallen zu lassen, einen tiefern Gehalt, und auch in unsern Gemüthern noch zu viele Wurzeln haben, als daß sie rein als der Geschichte anheimgefallen betrachtet werden könnten; nicht zu reden von der großen Zahl Derjenigen, die, trotz aller Beschuldigungen des Aberglaubens und Obscurantismus, sich ihren positiven Glauben nicht haben nehmen lassen, oder zu demselben zurückgekehrt sind.

Dennoch ist auf dem Standpuncte, wo wir uns befinden, keine bloße Rückkehr zu dem Früheren möglich, wenigstens für Diejenigen nicht möglich, an denen die Zeit nicht bloß äußerlich vorüber gegangen, die mehr oder minder von ihren Richtungen und Bestrebungen mit ergriffen sind. Die bloße Autorität hat ihre Macht zu sehr verloren, wir fragen wenigstens nach ihren Gründen, und sind mit keiner allgemeinen Antwort zufrieden, sondern wiederholen die Frage bey jeder einzelnen Lehre; das Streben nach dem klaren Bewußtseyn der innern Nothwendigkeit, — ein Bewußtseyn, was auch vormals nicht fehlte, aber

unentwickelt blieb, — läßt sich durch kein Machtwort zurückdrängen; der Rationalismus, wenn auch von Vielen schwach befunden, wo es das Aufbauen gilt, ist doch als Gegner zu stark, um durch andere als gleiche Waffen bekämpft werden zu können; kurz, die bloße πίστις will uns in unserm dermaligen Zustande, mit seinen Vorzügen oder Gebrechen, keine Genüge leisten: wir bedürfen der γνῶσις, — der wahren gegen die falsche, — und im Christenthume ist Nichts, warum wir dieß Bedürfniß verleugnen sollten.

In der That sind auch bereits nicht wenige Bearbeiter der Glaubenslehre, im Ganzen oder in einzelnen Theilen, aufgestanden, die ihm entgegenzukommen versucht haben; und obwohl von verschiedenen Gesichtspuncten ausgegangen, obwohl von den Wortführern der entgegengesetztesten Parteyen bekämpft, obwohl auch unter sich nicht einig und ihr gemeinsames Interesse verkennend, haben sie doch Eingang gefunden, und finden ihn täglich mehr. Diesen schließe auch ich mich an, um bey der begonnenen oder bevorstehenden Regeneration der Christlichen Theologie auch mein Scherflein beyzusteuern, was ich im Einzelnen zur Aufhellung oder richtigeren Auffassung dieser oder jener Lehre habe leisten können, gern dem Strome überlassend, der es sinken lassen oder dahin führen möge, wo sich ein neuer Boden ansetzt, auf dem die Saat des evangelischen Christenthums einst fröhlicher aufschießen wird; was aber das Wesentliche der Methode und die wissenschaftliche Richtung im Ganzen anbetrifft, gewiß, daß sie sich immer mehr als die bewähren wird, wodurch die Ansprüche des Christlichen Glaubens und unserer wissenschaftlichen Bildung in Einklang zu bringen sind.

Indem ich aber diese Arbeit aus dem engeren Kreise meiner Schüler in den weiteren des lesenden Publicums

übergehen lasse, verhehle ich mir nicht, wie mißlich es um die Hoffnung steht, als theologischer Schriftsteller zur gemeinsamen Förderung und Verständigung beyzutragen. Die theologische Welt, nicht bloß, wie vormals, verschiedener, sondern auch derselben Confession, ist zu sehr in Parteyen zerrissen, und der Parteygeist ist zu mächtig, als daß wissenschaftliche Bestrebungen, die mit demselben in Conflict kommen, auf eine unbefangene Auffassung oder Würdigung rechnen dürften; und wenn ich sehe, wie zum Theil die bedeutendsten Erscheinungen in unsern literärischen Zeitschriften behandelt worden sind, so kann ich auch meiner Arbeit leicht das Prognostikon stellen. Obwohl ich nun darauf gefaßt bin, und weiß, daß Alles, was ich sagen kann, darin nichts ändern wird, so scheint mir die Sache selbst doch ein so großes Uebel unserer Literatur, daß ich mir einige Bemerkungen darüber nicht versagen mag.

Daß in Dingen, die das Leben berühren, und praktischen Einfluß zu üben Anspruch machen, auch die Ueberzeugung von dem, was nützlich und schädlich, dem Guten förderlich oder hinderlich sey, das Urtheil bestimmt, liegt in der Natur der Sache; auch ich habe in dieser Hinsicht meine Ueberzeugung weder verleugnen, noch auch nur verhehlen können oder wollen. Auch hieße es von streitenden Parteyen vielleicht zu viel gefordert, wenn man verlangte, sie sollten sich der Möglichkeit bewußt bleiben, daß sie Unrecht, die Gegenpartey Recht haben könne, oder daß sie eben nur Partey wären. Sollte es aber auch zu viel gefordert seyn, den Parteygeist andern Interessen wenigstens so weit unterzuordnen, daß zwischen wissenschaftlichen Männern ein wissenschaftlicher Verkehr möglich bleibt? Mir däucht nicht! Was unsere gesellige Bildung im gemeinen Leben, das sollte doch wohl auch die wissenschaftliche Bildung in Sachen der Wissenschaft

leisten können. Was namentlich die Theologie betrifft, so giebt es Zweyerley, worin sich Theologen auch der verschiedensten Ansichten begegnen sollten.

Das Eine ist das Interesse für wissenschaftliche Schärfe, Tiefe, Gründlichkeit. Ich gestehe, keinen rechten Begriff zu haben von einer Erscheinung, die sich doch täglich darbietet, wie Jemand das schwächste Product eines Schülers oder Genossen der bedeutendsten Leistung eines Gegners vorziehen kann. Wem es freylich nur darauf ankömmt, daß die Ansicht seiner Partey eine gewisse äußere Geltung erlange oder behaupte, dem mag jeder Verfechter willkommen seyn; es ist eine Stimme mehr, die, wenn auch nicht so gewichtig, als laut, doch den beyfälligen Jubel der Gleichgesinnten verstärkt und den Schein der allgemeinen Zustimmung vermehrt; wogegen jede Einwendung oder abweichende Meinungsäußerung, als Hinderniß oder Störung des ruhigen Besitzes, um so hassenswürdiger erscheint, je mehr sie Kunst und Scharfsinn zur Vertheidigung einer, wie man zum Voraus als entschieden annimmt, schlechten Sache verschwendet. Wem aber zugleich an der Wissenschaft liegt, der kann unmöglich verkennen, daß jede in ihrer Art bedeutende Entwickelung einer wissenschaftlichen Ansicht oder Richtung ein Gewinn und Fortschritt für das Ganze ist, weil sie nicht umhin kann, den Geist zu einer höhern Stufe der Klarheit zu erheben, und die Einsicht in die Sache zu fördern, sollte es auch nur seyn, weil sie Wesen und Zusammenhang des Irrthums heller ans Licht bringt, und der Wahrheit Gelegenheit giebt, einen zwar nicht so leichten, aber desto ehrenvolleren und entschiedenern Sieg zu erkämpfen. Es giebt aber keinen absoluten Irrthum, auch was wir Irrthum nennen, ist nicht ohne eine relative Wahrheit; der absoluten Wahrheit können wir uns nur allmählig nähern, und zwar auf verschiedenen Wegen, die alle auf

einem gewissen Standpunote ihre Nothwendigkeit haben; und jeder derselben muß, mit gewissenhaftem Ernst und wissenschaftlicher Tüchtigkeit verfolgt, wenigstens indirect zur Wahrheit führen, indem sich zeigt, was sich allein so zeigen kann, daß sie auf andere Art zu suchen ist.

Das Zweyte, was die Theologen auch der verschiedensten Ansichten vereinigen sollte, ist die Geschichte. Denn wie entgegengesetzt sich auch die Ansichten sind von dem, was wahr, was also und wie es in der Kirche festzuhalten und zur Anerkennung zu bringen ist: so müßten sie, scheint es, sich doch begegnen in Ansehung dessen, was in ihr für wahr gehalten oder zu einer gewissen Zeit anerkannt worden ist. Dieß aber gründlich zu kennen, hat für uns nicht bloß das Interesse, was wir überhaupt an der Geschichte menschlicher Meinungen und Vorstellungen, was wir namentlich an unserer eignen Vorzeit nehmen, an der Geschichte der Kirchenpartey, deren Sache nun doch einmal die unsrige ist: es ist auch nicht ohne praktische Wichtigkeit. Denn selbst Diejenigen, die, wo es die Wahrheit gilt, am wenigsten geneigt sind, der Geschichte etwas einzuräumen, gestehen doch zu, daß es geschichtlich gegebene, gewordene und zu verstehende Zustände sind, woran man seine Bestrebungen, der Wahrheit Eingang zu verschaffen, anknüpfen, worauf man fortbauen muß. Möge man also die Glaubenslehre unserer Reformatoren und ihrer Schüler im sechszehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auch noch so sehr mit Irrthümern vermischt finden, — ganz ohne Wahrheit kann sie doch für den nicht seyn, der sich zu der von ihnen gegründeten und vertheidigten Kirche bekennt, — da sie aus der Geschichte nicht weggestrichen werden kann, vielmehr noch immer ihren Einfluß übt und üben wird: so muß uns allen daran liegen, uns eine möglichst richtige, gründliche und vollständige Kenntniß derselben zu verschaffen; und warum sollte

man darüber nicht eben so ruhig und unbefangen verhandeln, nicht jeden Beytrag eben so bereitwillig benutzen können, als wenn vom Lehrbegriffe z. B. der Arianer oder des Origenes die Rede wäre?

Das gemeinschaftliche Interesse theils für eine richtige historische Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffs, theils für die wissenschaftliche Ergründung und Aneignung des in ihm Wesentlichen und dauernd Gültigen ist es, was mich auch mit dem Herrn Verfasser des Lehrbuchs verbindet, welches ich, aus Ursachen, die in den Vorlesungen selbst entwickelt sind *), denselben zum Grunde zu legen zweckmäßig gefunden habe, — zwar nicht so, daß sie für sich nicht verstanden werden könnten, doch mit dem Wunsche, daß zumal jüngere Leser es immer vergleichen mögen **). — Obgleich in vielen Puncten anderer Meinung, und, wenn man will, weder in der philosophischen, noch in der theologischen Grundansicht mit ihm einverstanden, hoffe ich doch, durch die That gezeigt zu haben, daß die Verschiedenheit der Ueberzeugung an sich die Möglichkeit nicht aufhebt, bey wissenschaftlichen Untersuchungen Hand in Hand zu gehn.

Vielleicht giebt mir dieß auch bey Andern, die meiner Ansicht nicht sind, einen gewissen Anspruch, von dieser Verschiedenheit beym Lesen und Beurtheilen meines Buches abzusehn. Können sie die darin ausgesprochene Ueberzeugung von dem Verhältnisse des ältern Lehrbegriffs zum Wesentlichen des Christlichen Glaubens nicht theilen, so

*) Seite 95 — 97.

**) Dadurch wird ihnen die Uebersicht und das deutliche Bewußtseyn des historisch gegebenen Stoffs in seinem Unterschiede von der Auffassung und Erklärung desselben erleichtert werden.

mögen sie es als einen Versuch betrachten, ihn nach dem Bedürfniß und aus dem Standpunct unserer Zeit geschichtlich darzustellen. Denn allerdings ist die Aufgabe, die es zu lösen sucht, im Wesentlichen geschichtlicher Natur; wenn anders nicht bloß das Geschichte ist, die Erklärungen, Eintheilungen, Lehrsätze und Formeln älterer Theologen oder Philosophen zu sammeln, oder pragmatische Reflexionen darüber anzustellen, indem man sie nach ihren äußern Veranlassungen erklärt: sondern auch, ihren innern Grund und Zusammenhang zu entwickeln, und ihren Geist uns näher zu bringen, indem wir uns in sie hinein, oder gleichsam sie in unsre Sprache und Vorstellungsweise übersetzen. Daß dieß nicht überflüssig sey, lehren häufige Beyspiele von Mißverständnissen oder falschen und einseitigen Urtheilen über das ältere System *); daß aber der, der sich in seinem Innern durch dasselbe angezogen bekennt, leicht mehr Beruf dazu haben dürfte, als wer sich dadurch abgestoßen fühlt, wird Niemand leugnen, der nicht etwa glaubt, daß man die Kantische Philosophie am beßten aus den Werken eines Naturphilosophen, oder die Naturphilosophie aus den Darstellungen ihrer Gegner und Antipoden kennen lerne. Scheint ihnen die Vertheidigung der älteren Dogmatik schwach und unbefriedigend, so werden sie dieß nach ihren Voraussetzungen natürlich finden, so wie ich, nach meinen Principien, von vorne herein darauf Verzicht leiste, ihnen die Wahrheit derselben wissenschaftlich zu demonstriren.

Was aber diejenigen Gottesgelehrten betrifft, mit denen ich mich auf gleichem Wege befinde, so würde es mir sehr lieb und ermunternd seyn, wenn sie diese Vorlesungen nicht bloß, was ihre nächste Bestimmung ist, geeignet fänden, den

*) Z. B. wenn man Vorstellungen, worin die frömmsten, edelsten Menschen Kraft und Antrieb zu allem Gutey fanden, für völlig unverträglich mit aller Moralität erklärt.

Sinn für tiefere, nicht bloß philosophische, sondern theologische Forschung in Anfängern des dogmatischen Studiums zu wecken, und selbige anzuleiten, daß sie in die Bestrebungen, den wieder auflebenden evangelischen Glauben auch wissenschaftlich aufzuklären und zu rechtfertigen, eingehen, und sich die Frucht derselben aneignen mögen und können: wenn sie auch selber Eins und das Andere darin bemerkten, was beytragen könnte, um in den Geist des Christenthums und des Protestantismus tiefer einzudringen, und die dogmatische Einsicht im Ganzen oder Einzelnen weiter zu fördern.

Doch werden sie nicht außer Acht lassen, daß es Vorlesungen sind, die ich hier mittheile, im Wesentlichen, wie ich sie zu verschiedenen Malen an hiesiger Universität gehalten habe. Zwar habe ich sie überarbeitet, wie es der Unterschied der Schrift vom mündlichen Vertrage nothwendig macht, hier und da auch erweitert, wo ich meine Zuhörer auf andere Vorlesungen verweisen konnte *); doch habe ich ihnen das erhalten wollen, was diese Art der Darstellung, die neben den rein wissenschaftlichen zugleich didaktische Zwecke und Rücksichten verfolgt, von andern unterscheidet. Vorlesungen, vor Studierenden gehalten, sollen zwar nicht darauf ausgehn, eine Wissenschaft zu populariſiren, können sie aber in der Regel weder hinsichtlich der Tiefe noch des Umfangs erschöpfen; sie sollen einleitend und anregend seyn, müssen aber auf Ergänzung durch eignes Nachdenken und Studium rechnen.

Ich will nicht leugnen, daß ich mich durch diese mir vorgezeichneten Schranken hin und wieder gehemmt gefühlt,

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß ich den Vorlesungen über die Dogmatik Vorlesungen über allgemeine Religionsphilosophie, über die philosophischen Principien der Christlichen Theologie, und über die Grundlehren derselben nach den allgemeinen Symbolis und der Augsburgischen Confession vorauszuschicken, mit ihnen aber Vorlesungen über die dogmatischen Beweisstellen zu verbinden pflege.

auch dieselben wohl ein Mal mag überschritten haben. Daher ist dieser Band etwas ausführlicher gerathen, als eigentlich in meiner Absicht lag und als der zweyte ausfallen wird, in welchem ich den zweyten und dritten Theil von De Wette's Lehrbuch erklären, und sonach die ganze Dogmatik beendigen werde. Doch reichte selbst jene größere Ausführlichkeit nicht zu, um bey so viel besprochenen Gegenständen alle Einwürfe zu berücksichtigen, und noch weiter auf die letzten Gründe zurück zu gehn. Vielleicht läßt sich dieß künftig ein Mal nachholen, obwohl es am Ende keine Schrift giebt, wovon nicht der Sokratische Spruch gilt: πλημμελούμενος δὲ καὶ ὀυκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ ὄυτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. Es kommt also zuletzt immer darauf an, ob der πατήρ zur Hülfe gerüstet ist; und, wenn mehrjähriges Prüfen und Nachdenken dieß zu sagen berechtigen, so glaube ich nicht ungerüstet zu seyn.

Im Uebrigen wird man in den Vorlesungen selber Auskunft finden über das, was sonst noch etwa zu ihrem richtigen Verständniß und zu ihrer Würdigung gehört. Ich schließe daher mit einer Bemerkung, die nur etwas Aeußerliches betrifft. Es ist mir hier und da begegnet, daß sich die Anmerkungen, wodurch Einzelnes belegt oder erläutert werden sollte, mehr, als ich wünschte, gehäuft haben. Ich kann nur bitten, sie eben als Anmerkungen zu betrachten, wodurch man sich, als weniger wesentlich, beym ersten Lesen nicht stören läßt, sondern die man hinterher nachholt, wenn man es der Mühe werth findet. Ich hätte sie, nach dem Vorgange einiger Schriftsteller, den Paragraphen folgen lassen können, wenn dieß nicht auch seine Unbequemlichkeiten hätte.

Kiel, im Julius 1826.

A. Twesten.

Inhalt.

I. Allgemeine Einleitung.

	Seite
1. Das Wesen der Religion	2
2. Das Verhältniß des Erkennens zur Religion . . .	20
3. Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik . . .	34
4. Wichtigkeit der Evangelisch-Lutherischen Dogmatik für den Theologen; nähere Bestimmung ihres Begriffs . .	42
5. Die Beziehung der Lutherischen Dogmatik auf die Aussprüche der heiligen Schrift	65
6. Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteyen	71
7. Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie . . .	80
8. Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeine	89

II. Historisch-kritische Einleitung.

1. Uebersicht der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten	99
A. Katholicismus, §. 1 — 7	100
B. Protestantismus, §. 8 — 12	172
2. Uebersicht der Geschichte der Christlichen Dogmatik, §. 13 — 19	221
Erste Periode, von Petrus Lombardus bis Melanchthon, §. 14	225
Zweyte Periode, von Melanchthon bis Semler, §. 15 — 17	231
Dritte Periode, von Semler bis auf unsere Zeit, §. 18, 19	243

auch dieſelben wohl ein Mal mag überſchritten haben. Daher iſt dieſer Band etwas ausführlicher gerathen, als eigentlich in meiner Abſicht lag und als der zweyte ausfallen wird, in welchem ich den zweyten und dritten Theil von De Wette's Lehrbuch erklären, und ſonach die ganze Dogmatik beendigen werde. Doch reichte ſelbſt jene größere Ausführlichkeit nicht zu, um bey ſo viel beſprochenen Gegenſtänden alle Einwürfe zu berückſichtigen, und noch weiter auf die letzten Gründe zurück zu gehn. Vielleicht läßt ſich dieß künftig ein Mal nachholen, obwohl es am Ende keine Schrift giebt, wovon nicht der Sokratiſche Spruch gilt: κληρμελούμενος δὲ καὶ ὀυκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ ὄυτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. Es kommt alſo zuletzt immer darauf an, ob der πατὴρ zur Hülfe gerüſtet iſt; und, wenn mehrjähriges Prüfen und Nachdenken dieß zu ſagen berechtigen, ſo glaube ich nicht ungerüſtet zu ſeyn.

Im Uebrigen wird man in den Vorleſungen ſelber Auskunft finden über das, was ſonſt noch etwa zu ihrem richtigen Verſtändniß und zu ihrer Würdigung gehört. Ich ſchließe daher mit einer Bemerkung, die nur etwas Aeußerliches betrifft. Es iſt mir hier und da begegnet, daß ſich die Anmerkungen, wodurch Einzelnes belegt oder erläutert werden ſollte, mehr, als ich wünſchte, gehäuft haben. Ich kann nur bitten, ſie eben als Anmerkungen zu betrachten, wodurch man ſich, als weniger weſentlich, beym erſten Leſen nicht ſtören läßt, ſondern die man hinterher nachholt, wenn man es der Mühe werth findet. Ich hätte ſie, nach dem Vorgange einiger Schriftſteller, den Paragraphen folgen laſſen können, wenn dieß nicht auch ſeine Unbequemlichkeiten hätte.

Kiel, im Julius 1826.

A. Tweſten.

Inhalt.

I. Allgemeine Einleitung.

	Seite
1. Das Wesen der Religion	2
2. Das Verhältniß des Erkennens zur Religion . . .	20
3. Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik . . .	34
4. Wichtigkeit der Evangelisch-Lutherischen Dogmatik für den Theologen; nähere Bestimmung ihres Begriffs . .	42
5. Die Beziehung der Lutherischen Dogmatik auf die Aussprüche der heiligen Schrift	65
6. Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteyen	71
7. Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie . . .	80
8. Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeine	89

II. Historisch-kritische Einleitung.

1. Uebersicht der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten	99
A. Katholicismus, §. 1 — 7	100
B. Protestantismus, §. 8 — 12	172
2. Uebersicht der Geschichte der Christlichen Dogmatik, §. 13 — 19	221
Erste Periode, von Petrus Lombardus bis Melanchthon, §. 14	225
Zweyte Periode, von Melanchthon bis Semler, §. 15 — 17	231
Dritte Periode, von Semler bis auf unsere Zeit, §. 18, 19	243

Dogmatik der Lutherischen Kirche.

Seite
Princip und Charakter des Protestantismus, §. 20 . . 277

Erster oder kritischer Theil.

Von der Quelle der Religionswahrheit 286
A. Autorität der heiligen Schrift, §. 21 290
B. Verhältniß des Alten und Neuen Testaments, §. 22 . 321
C. Göttlichkeit der heiligen Schrift; Offenbarung; Inspiration; §. 23 — 28 338
D. Kanon der heiligen Schrift, §. 29 438
E. Auslegung der heiligen Schrift, §. 30 450
F. Vernunftgebrauch, §. 31 463

Der Leser wird gebeten, folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 240, Z. 18. l. Carpov st. Carpzov.
= 370, = 7. l. waren st. wären.
= 375, = 17. l. eben st. aber.
= 384, = 12, ist nach dem Worte Zweck ein Komma zu setzen.

Allgemeine Einleitung.

Nicht ohne Grund pflegt man die Darstellung einer Wissenschaft mit vorläufigen Erörterungen ihres Begriffs und der bey ihrer Bearbeitung zu nehmenden Rücksichten zu eröffnen; dieß ist Bedingung jener wissenschaftlichen Klarheit, die sich bey jedem Schritte ihres Ziels und Weges völlig bewußt ist. Wenn dennoch das von uns zum Grunde gelegte Lehrbuch anders verfährt, so kömmt dieß daher, daß es sich an die biblische Dogmatik desselben Verfassers anschließt, der eine ausführliche anthropologische und heuristische Vorbereitung vorangeschickt ist. Da wir diese nicht voraussetzen, auch die darin entwickelte Ansicht nicht ganz zu der unsrigen machen können, so müssen wir das Fehlende auf unsere Weise zu ergänzen suchen, indem wir uns darüber verständigen, was Dogmatik, namentlich was Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik sey, wie sie sich zu einander verhalten, und worauf es beym Vortrage und Studium der letzten ankömmt.

Vormals durfte man glauben, mit einigen wenigen, ziemlich allgemein angenommenen Definitionen und Distinctionen jedem Anspruch genügt zu haben, der in dieser Hinsicht erhoben werden könne. Gegenwärtig fordert der Standpunct der Wissenschaft und der Zustand der Theologie eine sorgfältigere Grundlegung, die sich mehr und mehr zu einer

eignen theologischen Disciplin zu gestalten scheint*). Die Aufgabe der Dogmatik ist nicht gründlich zu verstehn, viel weniger zu lösen, wenn nicht zuvor das Wesen der Religion und des religiösen Glaubens erforscht ist. Dieß ist nun eigentlich Sache der Religionsphilosophie. So lange aber nicht vorausgesetzt werden kann, daß die philosophischen Grundbegriffe und Grundsätze, wovon Jemand ausgeht, schon hinreichend bekannt und anerkannt sind, bleibt nichts Anderes übrig, als sie in der Einleitung der Dogmatik selbst so weit zu erklären, als es zu deren Verständniß und richtiger Beurtheilung gehört. Doch wird es erlaubt seyn, uns dabey auf das Nothwendigste zu beschränken, und, was die völlige Begründung und weitere Ausführung betrifft, auf die Werke zu verweisen, mit denen wir im Wesentlichen einverstanden sind **).

1. Das Wesen der Religion.

Die hergebrachte Erklärung der Religion, sie sey eine Art und Weise der Erkenntniß und Verehrung Gottes, modus Deum cognoscendi et colendi, drückt unstreitig die wesentlichen Aeußerungen der Religion, die auch nicht leicht zu verkennen sind, richtig aus; nur trifft sie der Vorwurf einer gewissen Unbestimmtheit und Oberflächlichkeit. Doch kann sie immer dienen, daß wir von ihr aus einen be-

*) Vergl. Daub, Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik, Heidelb. 1810; Baumgarten-Crusius, Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz. 1820. — Schleiermacher, Reden über die Religion, 3. Aufl. Berlin 1822; De Wette, über Religion und Theologie, 2. Aufl. Berlin 1821; Chr. G. Schmid, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und nach ihrem Fundamente, 1. Band, Stuttg. 1822.

**) Schleiermachers Reden, verbunden mit der Einleitung in seine Darstellung des Christlichen Glaubens.

stimmteren und befriedigenderen Begriff zu gewinnen suchen. Zu dem Ende können wir Stoff und Form der Religion unterscheiden; diese besteht nach jener Erklärung in einer gewissen Art der Erkenntniß und der Verehrung, jener wird durch den Gegenstand derselben, Gott, bezeichnet.

Letzteres ist nur in sofern zu eng, als bekanntlich in den meisten Religionen nicht die entwickelte Vorstellung, Gott, sondern nur die Keime gefunden werden, aus denen sie sich entwickeln kann. Als solche betrachten wir erstlich eine gewisse Unterscheidung des Sichtbaren und Unsichtbaren, Sinnlichen und Uebersinnlichen, Endlichen und Unendlichen, die sich, höher gesteigert, zum Gegensatze von Gott und Welt verklärt. Die Ahndung und der Glaube an unsichtbare, übersinnliche, überweltliche Kräfte und Wesen ist der erste Anfang der Religion; wo jener Gegensatz, sey es durch Ableugnung des einen, oder durch Identificirung beider Glieder aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffes auf; denn der Pantheismus ist nur so weit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegensatz von Gott und Welt bestehn läßt. Die Unterscheidung setzt aber zweytens Merkmale voraus, wodurch die Glieder des Gegensatzes sich unterscheiden lassen. Diese sind theils relative, theils absolute; die ersten drängen sich dem religiösen Glauben schon auf seinen untersten Entwickelungsstufen auf; die zweyten liegen dabey zum Grunde, werden aber erst bey fortgeschrittener Entwickelung des Bewußtseyns auch rein für sich aufgefaßt. Der relative Charakter der Welt ist die Abhängigkeit von der Gottheit; der Gottheit, eine auf die Welt einwirkende, sie in Abhängigkeit haltende Macht oder Causalität. Der absolute Charakter der Gottheit ist das wahre, ewige, ungetheilte, schrankenlose, unendliche Seyn; der Welt aber, die Endlichkeit, Vergänglichkeit, Flüchtigkeit, Eitelkeit, die das unbefriedigte Herz des Menschen treibt, das Wesenhafte und Unvergängliche jenseits zu su-

chen. Demnach besteht das Wesen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterscheidenden höhern Seyns und der Abhängigkeit der Welt von demselben. Hierauf wird sich, was man sonst noch zur Religion rechnen möchte, zurückführen lassen. So ist z. B. der Glaube an Freyheit und Unsterblichkeit nur so weit religiöser Natur, als er sich auf jene Unterscheidung und auf das Verhältniß von Gott und Welt bezieht, als er nämlich die Anerkennung einer wahren Realität des endlichen Daseyns und eines außerzeitlichen Verhältnisses zum Ewigen ausdrückt. Ohne diese Beziehung würde die Einsicht, daß die Seele unsterblich ist, die Religion nicht mehr angehn, als z. B. die Annahme, daß die Masse der Materie bey allem Wechsel ihrer Accidentien dieselbe bleibt.

Wichtiger, als die materielle, ist uns jetzt aber die formelle Seite der Religion, die Art und Weise, wie jene Anerkennung in der menschlichen Seele vorkömmt. Nach der alten Definition soll sie sich im Erkennen und Verehren, also, wie wir zu sagen pflegen, zugleich theoretisch und praktisch ausdrücken. Da nun aber die Religion, wenn irgend etwas, doch wohl in sich selber Eins seyn muß, so werden wir, um ihr inneres Wesen zu ergründen, bey dieser Zweyheit nicht stehen bleiben, wir werden sie auf eine Einheit zurückzuführen suchen müssen. Dazu zeigen sich verschiedene Wege; entweder man behauptet, die Religion sey ursprünglich und wesentlich das Eine, (ein Erkennen oder ein Thun,) und nur secundärer, abgeleiteter Weise auch das Andere; oder man nimmt an, sie sey ursprünglich und an sich Keins von beiden, sondern ein Drittes, was sich nur in beiden ausspricht.

Daß die Religion ihrem Grunde nach auf Erkenntniß beruhe, war die stillschweigende Voraussetzung der älteren Religionswissenschaft. Daher war die Religionsphilosophie,

(die natürliche Theologie,) Metaphysik, und in der Offenbarung sah man am gewöhnlichsten eine besondere Quelle neuer Erkenntnisse. Wissenschaftlich meinte man die Gegenstände des religiösen Glaubens demonstriren zu können; wer aber nur wisse, daß und wer Gott sey, der werde ihn auch durch Gesinnung, Wort und That verehren. Im Grunde war hiernach das Wesen der Religion schon hinlänglich bezeichnet, wenn man sie als einen modum Deum cognoscendi beschrieb; und wenn man hinzufügte, sie sey auch ein modus Deum colendi, so lag darin nur eine nähere Bestimmung des modus cognoscendi; die Erkenntniß, die man meinte, sollte eine wahre, praktisch wirksame Erkenntniß seyn.

Umgekehrt räumten Kant und die, welche ihm folgten, dem Praktischen den Vorrang ein, und erklärten das sittliche Handeln für das Wesentliche der Religion. Auf dem Gebiete des Erkennens war nach Kant die Realität der Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nicht nachzuweisen; es war ein Mißverständniß gewisser Eigenthümlichkeiten der reinen Vernunft, wenn man Erkenntnisse vom Uebersinnlichen zu haben vermeinte. Aber mit dem Entschlusse, dem Imperativ der praktischen Vernunft zu folgen, sey die Voraussetzung verbunden, daß er seines Zieles nicht verfehlen werde, und darin liege der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, oder wenigstens, nach Fichte, an eine Weltordnung, wodurch die Erreichung jenes Ziels gesichert werde; in diesem Glauben handeln, sey Religion. Hiernach käme es also eigentlich nur auf das colere, die Verehrung Gottes durch ein sittliches Leben, an; von einem cognoscere, einem Erkennen, könnte nur in so fern die Rede seyn, als sich mit der Verehrung doch auch ein Begriff einfindet, der indeß nicht für Erkenntniß genommen werden darf, wenn er uns nicht gleichsam unter den Händen zerrinnen soll. Die Religionslehre mußte nach dieser Ansicht zu einem Anhange

der Tugendlehre werden, die Offenbarung aber auf irgend eine Art ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit.

Beide Ansichten, jene ältere, wie die Kantische, haben das mit einander gemein, daß sie die Religion zu einer bloßen Folge oder Erscheinung von etwas Anderem machen, der Wissenschaft oder der Sittlichkeit, und ihr also absprechen, etwas Selbstständiges für sich zu seyn. Sollte uns dieß nicht schon einigen Verdacht gegen ihre Wahrheit einflößen? Denn gesetzt auch, daß die wahre Wissenschaft oder Sittlichkeit den religiösen Glauben einschlössen, oder als Ergänzung mit sich führten, — wiewohl man dieß mit demselben Rechte von der Sittlichkeit leugnen könnte, als Kant es von der Wissenschaft geleugnet hat, — so scheint die Religion doch, nach ihrer Stellung in der Geschichte, wie im menschlichen Gemüth, auf mehr, als bloß auf einen Platz im Gefolge anderer, wenn auch noch so wesentlicher Geistesrichtungen Anspruch zu machen. Prüfen wir also näher, ob man glauben darf, sie wirklich auf die eine oder die andere Art begriffen zu haben!

Daß die Religion nicht ursprünglich und wesentlich in einem Handeln bestehn könne, erhellt schon daraus, daß sie nicht selten vom Handeln abführt. Mag man in dem bloß beschaulichen Leben mancher Mystiker und Asceten etwas Krankhaftes erkennen, Religion kann man ihnen doch nicht absprechen; mag man mit Recht verlangen, wenn sie rechter Art sey, solle sie sich im Handeln bewähren: indem man so redet, erkennt man an, daß sie zunächst etwas Anderes, als Handeln sey. — Auch möchte man fragen, welche Handlungen es denn sind, die die Religion ausmachen? Sondern wir diejenigen ab, die der Sittlichkeit angehören oder der Kunst, (wohin wir diejenigen rechnen, deren Zweck die Darstellung, und deren Gesetz die Regeln des Schönen sind,) so erscheint, was etwa für den Begriff der bloß frommen

Handlungen übrig bleibt, so unbedeutend und leer, daß darin unmöglich das Wesen der Religion gefunden werden kann, zumal, wenn man bedenkt, wie oft sie ohne alle Frömmigkeit vollzogen werden. Viele erklären nun freylich das sittliche und das religiöse Handeln für identisch. Ist dieß aber so gemeint, als wäre die Sittlichkeit einer Handlung auch ihre Frömmigkeit, oder die Frömmigkeit derselben schon ihre Sittlichkeit; so ist es offenbar falsch. Es ist ein sittliches Handeln möglich, wenn nicht ohne alle, doch ohne einen entsprechenden Grad der Religion; dieß lehrt das Beyspiel mancher Stoiker und eines großen Theils unserer Zeitgenossen, denen wahrlich Unrecht geschähe, wenn man ihnen wegen eines Mangels an Frömmigkeit auch die Sittlichkeit absprechen wollte *); umgekehrt ist die Frömmigkeit nicht immer mit einem gleichen Grad von Sittlichkeit verbunden, ja sind nicht oft selbst unsittliche Handlungen, z. B. jene Greuel der Menschenopfer, der Religionsverfolgung, aus Religion verübt worden, wenn auch aus einer falschen, irgendwie verunreinigten Religion? — Endlich kann dieselbe Handlung, z. B. die Unterstützung eines Nothleidenden, in ganz verschiedenen Verhältnissen zur Religion stehen; sie kann ohne, kann mit, kann aus Religion geschehn; ein Beweis, daß die Religion nicht in der Handlung als solcher liegt. — Kant nun setzte sie auch in etwas Anderes. Fromm wird nach ihm das Handeln erst durch einen hinzukommenden Glauben, eine hinzukommende Betrachtungsweise; diese soll aber so genau mit dem sittlichen Bewußtseyn zusammenhängen, daß sie gewissermaßen als Bestandtheil desselben angesehn werden kann. So wie Kant indeß diesen Zusammenhang darstellt, dürfte die so begründete Religion der gereifteren Erkenntniß nur als eine Art von optischer Täuschung

*) Vergleiche Jean Paul's Levana, (Stuttg. 1814,) 1. Bnd. S. 101. ff.

erscheinen, die sich dem nicht ganz ungelehrigen Schüler seiner Kritik der reinen Vernunft in bloße regulative Maximen auflösen muß; auch dürften die sich dabey aufdrängenden Bedenklichkeiten von Kants Nachfolgern auf diesem Wege, z. B. Krug in seiner Eusebiologie, mehr verschwiegen und umgangen, als wirklich beseitigt seyn. Doch davon abgesehn, müßte sich die Richtigkeit dieser Ansicht wenigstens dadurch bewähren, daß das von ihr aus entworfene Bild der Wirklichkeit entspräche, oder daß wirklich nur in dem Maße und in dem Umfang Religion gefunden würde, als sie aus ihr erklärt werden kann. Der religiöse Glaube müßte also in demselben Verhältnisse weniger religiös seyn, als er mit dem sittlichen Bewußtseyn weniger zusammenhängt; die religiösen Erregungen z. B., die von dem Anblick des gestirnten Himmels oder andern Natureindrücken ausgehn, könnten, da sie dem eigentlichen Mittelpuncte der Religion, dem Glauben an die Realität des höchsten Guts, so ferne liegen, für die Religion auch nur einen sehr untergeordneten Werth haben. Wie nun aber bey Völkern, deren Religionen allein oder vorzugsweise nur solche Elemente enthalten; die von der sittlichen Entwickelungsstufe, die der Kantische Vernunftglaube voraussetzt, vielleicht noch weit entfernt sind? Von Rechts wegen müßten diese ohne Religion seyn, da ihnen die Grundlage derselben fehlt. Wird auf die Weise die Sphäre des Religionsbegriffes nicht willkürlich verengt, und durch Aufdrängung eines fremdartigen Centri das Verhältniß ihrer Bestandtheile widernatürlich verschoben? Gewiß kann so ihr Wesen nicht richtig aufgefaßt seyn.

Was die andere Annahme betrifft, nach der ein gewisses Erkennen als das Erste und Wesentlichste der Religion betrachtet wird, so wollen wir die Bedenklichkeit, ob die religiösen Ideen Sache der Erkenntniß sind, dahin gestellt seyn lassen. Bekanntlich giebt es Philosophen, die dieß leugnen, die der Wissenschaft für sich wohl gar eine antireligiöse, pan-

theistische oder atheistische Tendenz beylegen; und ohne ihnen darin gerade beyzustimmen, kann man doch mit gutem Fug in Zweifel ziehen, ob sie die Gegenstände des religiösen Glaubens, so wie der Fromme sie nimmt, auf ihrem Wege würde gefunden haben. Dieß aber bey Seite gesetzt, ist so viel klar, daß, wenn die Religion ein Erkennen wäre, sie auch nach Art des Erkennens müßte erworben und mitgetheilt werden können, und daß das Maß der Erkenntniß auch das Maß der Religion seyn würde. Beides ist gegen die Erfahrung. Religion wird Niemandem andemonstrirt; wissenschaftliche Beweisführungen und Begriffsbestimmungen sind es nicht, worin die Religionsstifter, und wer sich sonst auf diesem Gebiet einer größern Wirksamkeit erfreute, ihre Hauptstärke gehabt und wodurch sie am meisten ausgerichtet haben; leicht mögen sie darin von Philosophen niedern Ranges übertroffen seyn. So kann auch Jemand ein überwiegend gründliches und gelehrtes Wissen von den Religionsdogmen haben, ohne deßhalb frömmler als Andere zu seyn, und umgekehrt besitzt der Frömmste nicht gerade auch die vollkommenste Einsicht von der Natur, den Gründen und den Gegenständen seines frommen Glaubens. — Ferner haben wir auch hier zu fragen, welches Erkennen Religion sey, oder wodurch sich das Erkennen, was Religion ist, von anderem Erkennen unterscheide? Durch den Gegenstand? Es scheint nicht; es giebt auch ein Wissen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, was nicht Religion ist, sondern Philosophie, und umgekehrt giebt es keinen Gegenstand des Wissens, von dem nicht auch eine religiöse Ansicht möglich wäre. Also vielleicht durch die Art der Erkenntniß? So glauben Manche; sie halten die Religion für ein unentwickeltes, unvollkommenes Wissen von Gott und göttlichen Dingen, dem Philosophen legen sie eine vollkommene Erkenntniß derselben bey, mit dem Bewußtseyn ihrer Gründe und ihres Zusammenhangs; eine Ansicht, bey der auch der erste Einwurf hinwegfiele. Allein daraus würde folgen, daß

wir in demselben Grade an Religion verlieren müßten, als wir an Erkenntniß gewönnen, ja, daß die Religion nur eine Unvollkommenheit wäre, eine Vor- und Uebergangsstufe, über die wir uns je eher je lieber zu erheben suchen müßten. Wird dieß Jemand zugeben, der die Religion kennt? So wenig das Wissen das Maß der Religion in uns ist, eben so wenig doch wohl auch das Nichtwissen; die Frömmigkeit kann gleich seyn bey sehr verschiedenen, und verschieden bey gleicher Stufe der wissenschaftlichen Bildung. — Mehr hat es für sich, wenn Andere der Religion eine eigenthümliche Ueberzeugungsweise zugeschrieben haben, worauf auch die Sprache durch den Ausdruck Glauben hinweist. Darin liegt aber, daß die Religion kein Wissen oder Erkennen sey; denn das Wissen führt durch das, wodurch es Wissen ist, auch die Ueberzeugung oder die Gewißheit herbey; kömmt also dem religiösen Glauben eine andere Art der Gewißheit zu, so hat er auch eine andere Quelle, als das Wissen. Auch wird man nicht leugnen, daß das Wissen vom Glauben, die etwanige Deduction desselben nach seiner Nothwendigkeit und nach seinem Inhalt, so sehr vom Glauben selbst verschieden sey, daß er wohl gar dadurch untergraben werden kann; denn die Erklärung des Glaubens z. B. aus der Einrichtung des menschlichen Gemüths, (etwa aus der Einheit seiner Apperception,) giebt ihm sehr leicht das Ansehn eines unvermeidlichen Scheins *), wenn nicht etwas Anderes da ist, was uns der Realität desselben innerlich sicher macht. — Das Primitive in der Religion kann also eben so wenig ein Erkennen seyn, als ein Handeln.

Wir werden es also wohl in einem Dritten suchen müssen, was, von beiden verschieden, mit beiden zusammen-

*) Vergl. F. H. Jakobi's Werke, Th. 3 S. 368. Die Wahrheit dieser Aeußerung Jakobi's ist mir nicht leicht einleuchtender geworden, als beym Lesen von H. Plancks Religionsphilosophie.

hängt, und dieß kann, wenn wir als einen Lehrsatz der Psychologie voraussetzen dürfen, daß Erkennen, Wollen und Fühlen die drey Grundthätigkeiten der Seele sind, nichts Anderes seyn, als das Gefühl. So lehrt es auch die unbefangene Selbstbeobachtung. Denn welche Momente des Lebens sind es, die wir als die eigentlich religiösen betrachten und bezeichnen? Sind es diejenigen, in denen wir erkennend das Wesen des Absoluten und die Natur der Dinge zu ergründen, oder handelnd der Außenwelt das Gepräge unsers Geistes aufzudrücken suchen? Keineswegs; es sind die Momente der Andacht, der Erhebung zu Gott, der Ergebung in seinen Willen; Momente, wo unser Herz von Ehrfurcht, von Liebe, von freudiger Zuversicht zu ihm erfüllt, oder von dem Schmerz über unsere Entfernung von ihm, von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm durchdrungen ist. Sind dieß nicht alles Modificationen des Gefühls? Nicht Reflexionen und Entschlüsse, sondern Gefühle sind es, die in der Brust des rohen Menschen die erste Ahndung des Unsichtbaren wecken; die Stimme des Herzens ist es, die den zweifelnden Forscher von den Irrgängen metaphysischer Untersuchungen zum frommen Glauben an Gott und ein ewiges Leben zurückruft; es ist die Einkehr in das innere Heiligthum des Gemüths, die den Frommen behütet, daß er in rastlosem Wirken sich selbst nicht verliere; die ihm das Gleichgewicht der Seele und die höhere Besonnenheit wiedergiebt, wodurch er vor dem Uebermuthe des Glücks bewahrt und über den Schmerz verfehlter Entwürfe getröstet wird. Nur dasjenige Erkennen endlich, nur diejenigen Handlungen, die von religiösen Gefühlen ausgehn oder darin endigen, haben Werth und Bedeutung für die Religion.

Manche stellen dieß nicht ganz in Abrede, halten das Gefühl aber für etwas Abgeleitetes, aus Vorstellungen Folgendes, unsere Erkenntnisse oder Willensbestimmungen nur Begleitendes. Allerdings giebt es secundäre Gefühle, womit

es sich so verhält, und es ist unsere Meinung nicht, diese vom Gebiete der Religion ganz auszuschließen; daß aber alle Gefühle von solcher Art sind, müssen wir leugnen. Kann denn kein Eindruck Lust oder Unlust in uns erregen, ohne zuvor zur Klarheit der Anschauung oder des Begriffs erhoben zu seyn? Müssen die frommen Gefühle erst warten, bis die Erkenntniß Gottes und unsers Verhältnisses zu ihm aufs Reine gebracht ist? Können wir nicht unmittelbar, z. B. beym Anblick der versammelten Gemeine, des gottergebenen Menschen, der Lebensfülle der Natur, zur Andacht hingerissen werden, ohne daß unser Bewußtseyn erst durch allerley Reflexionen über Gottes Allmacht, Güte und Heiligkeit hindurchgegangen wäre? Es giebt ursprüngliche, primitive Gefühle, und diese, nicht die abgeleiteten und secundären, müssen wir für den eigentlichen Sitz der Religion halten, wenn wir Recht hatten, da wir sie nicht zunächst im Erkennen oder Handeln finden konnten.

Andere, wenn sie hören, daß die Religion ihrem Wesen nach in gewissen Bestimmungen des Gefühls bestehen soll, denken an ein dumpfes Hinbrüten ohne klaren Begriff oder kräftigen Entschluß, oder an ein gewisses Abarbeiten in leerer Sentimentalität; sie fürchten Gefahr für die Aufklärung des Verstandes, und scheuen den so oft wiederholten Vorwurf des Mysticismus. Wir theilen ihren Widerwillen gegen manche krankhafte Ausartungen einer mißverstandenen Frömmigkeit, fürchten aber keineswegs, daß sie durch unsere Ansicht begünstigt werden können. Das gesunde Gefühl, was wir meinen, kann sich gegen Begriff und Handlung nicht abschließen, sondern drückt sich nothwendig in beiden aus; weit entfernt, das Licht der Erkenntniß zu fliehn, strebt es demselben entgegen. Eine kurze Erörterung der Natur des Gefühls überhaupt und besonders des frommen Gefühls wird hoffentlich jedem Mißverständniß in dieser Hinsicht begegnen. Will Jemand uns dennoch des Mysticismus beschul-

digen, so wird uns dieß nicht irren. Ist der Mysticismus das, wovon wir einsehn, daß es Religion ist, so wird er ja nichts Schlimmes seyn; ist er aber etwas Verkehrtes, so wird er wohl in etwas Anderem bestehn, wie sich denn auch zeigt, wenn man seinen Begriff nicht nach Willkür, sondern nach den Thatsachen der Geschichte bestimmt *).

Jedes endliche Wesen ist und besteht in steter Wechselwirkung mit andern, von denen es Einwirkungen erfährt, und auf welche es wieder zurückwirkt. Von diesen Einwirkungen und Rückwirkungen unterscheiden wir aber das Seyn des Dinges selbst, in welchem sich beide gleichsam begegnen, indem es durch jene bestimmt wird und diese bestimmt, beiden aber diejenige Beschaffenheit mittheilt, durch die sie als Leiden und Thun gerade dieses Dinges erscheinen. Auf gleiche Weise stellt sich uns auch das menschliche Daseyn dar, nur mit den Modificationen, die aus der eigenthümlichen Natur des Menschen fließen. Inwiefern daher der Mensch ein mit Bewußtseyn ausgerüstetes Wesen ist, werden die Einwirkungen von ihm empfunden, und gehn die Rückwirkungen von einem Streben oder Begehren aus; inwiefern ihm ein höheres, nicht bloß thierisches Bewußtseyn zukömmt, erwächst aus der Empfindung die Anschauung und die Erkenntniß, aus dem Streben und Begehren der Wille und der Entschluß; das Vermittelnde aber, gewissermaßen der Indifferenzpunct zwischen Wirkung und Gegenwirkung, zwischen Empfinden und Begehren, Erkennen und Wollen, jenes unser mit Bewußtseyn verknüpftes Seyn, wo die empfangenen Eindrücke enden und unsere Reactionen beginnen, jener Mittelpunct unsers Lebens, in welchem wir uns selber haben und sind, ist das Gefühl.

---

*) Eine Methode, die man allenfalls von Rößelt lernen kann. S. dessen Anweisung zur theologischen Bücherkenntniß, §. 281.

Es kann nicht schwer werden, das Gefühl sowohl von dem Empfinden und Erkennen, als auch vom Wollen und Begehren zu unterscheiden.

Das Gefühl ist das unmittelbare Innewerden seiner selbst; ein Zustand, in welchem unser Bewußtseyn ganz und gar in dem Selbstbewußtseyn, in dem Bewußtseyn des Subjectes aufgeht; man kann sagen, es ist das Seyn des Subjectes selbst, inwiefern es ein bewußtes ist. Die Anschauung dagegen, das Vorstellen und Erkennen, ist das Innewerden eines Objects; ein Zustand, in welchem unser Bewußtseyn in dem eines Objectes aufgeht; gewissermaßen das bewußte Seyn des Objectes in uns. Eine wesentliche Eigenschaft des Gefühls ist ferner, daß es mehr oder weniger unter den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und der Unlust fällt, der dem Erkennen an sich fremd ist. Dieß unterscheidet auch das unmittelbare Selbstbewußtseyn des Gefühls von dem mittelbaren der Reflexion, in der wir uns selbst mit unsern Gefühlen oder sonstigen innern Zuständen und Veränderungen ein Gegenstand der Anschauung und der Erkenntniß werden können. — Die Empfindung ist gewissermaßen ein Mittleres zwischen Anschauung und Gefühl, d. h. es können sich beide aus ihr entwickeln. Empfindend wird ein Aeußeres zuerst in uns aufgenommen, und darin liegt auf eine dunkle Weise zugleich ein Bewußtseyn des eignen Leidens oder Zustandes, und ein Bewußtseyn des auf uns einwirkenden Gegenstandes; die Empfindung geht in ein Gefühl über, wenn das Bewußtseyn des Gegenstandes zurücktritt, und allein das einer gewissen Selbstbestimmung übrig läßt; in eine Anschauung, wenn umgekehrt das Selbstbewußtseyn zurücktritt, und das Bewußtseyn des Gegenstandes allein die Seele ausfüllt. Wir empfinden z. B. den plötzlichen Eindruck eines hellen Lichts; wir fühlen uns dadurch unangenehm afficirt, oder wir erkennen (schauen an, stellen uns vor,) den

leuchtenden Gegenstand, jenachdem das Selbstbewußtseyn oder das Bewußtseyn des Objects das Uebergewicht erhält; hinterher richten wir vielleicht unsere Reflexion auf uns selbst und den in uns vorgegangenen Wechsel von Empfindung, Gefühl und Anschauung. — Uebrigens brauchen wir wohl kaum zu bemerken, daß diese Zustände nur relativ in uns verschieden und geschieden sind.

Noch leichter werden wir auf der andern Seite das Gefühl vom Wollen unterscheiden; jenes ist das Bewußtseyn eines Gegenwärtigen, in diesem wird ein Nicht-gegenwärtiges angestrebt. Das eigentliche Wollen kann auch nicht seyn ohne eine Vorstellung des Gewollten. Näher dem Gefühle liegt das Begehren; die Gefühle der Lust und der Unlust können unmittelbar in Begehrungen und Verabscheuungen übergehn; doch sind sie an sich noch Keins von beiden; es muß noch eine gewisse Anregung der Thatkraft hinzukommen, obgleich diese nicht immer zur wirklichen That wird.

In jedem Gefühl ist nun mit dem Selbstbewußtseyn mittelbar zugleich auch das Bewußtseyn eines Andern gegeben. Wir sind uns nämlich im Gefühle nicht des reinen Ichs in abstracto, sondern gewisser Zustände desselben bewußt; diese Zustände aber sind nicht bloß durch Einwirkungen bedingt, sondern wir haben auch ein Bewußtseyn dieser Bedingtheit, welches durch Reflexion zur Klarheit erhoben werden kann. Wenn uns z. B. die zu starke oder zu plötzliche Lichtaffection ein Gefühl der Unlust giebt, so ist es zwar zunächst nur der eigne Zustand, dessen wir uns in demselben bewußt sind, aber doch als eines gewirkten, durch etwas außer uns erregten. Im Gefühle liegt also eine Veranlassung, uns ein Anderes entgegenzusetzen, von welchem wir uns irgendwie abhängig fühlen. Das Bewußtseyn der Abhängigkeit kann aber von zweyerley Art seyn, ein weltliches oder ein religiöses. Das erste beruht auf einem Gegensatze

des Endlichen gegen Endliches, nämlich zwischen uns, als endlichen Wesen, oder einer endlichen Sphäre, als deren Glieder wir uns fühlen, und andern endlichen Wesen oder Sphären, die Gesammtheit des Endlichen oder die Welt nicht ausgeschlossen, die, wenn man sie auch unendlich setzen will, doch lauter Endliches in sich faßt; das zweyte auf einem Gegensatze des Endlichen und des Unendlichen, indem wir uns mit allem Endlichen, wodurch wir bestimmt seyn, und jede noch so große Sphäre, die wir in unser Bewußtseyn aufgenommen haben mögen, doch wieder vom Unendlichen abhängig fühlen. Bleiben wir bloß bey dem Bewußtseyn der Abhängigkeit, als dem am unmittelbarsten im Gefühl enthaltenen, und dessen Modificationen stehn, so ist dieß im letzten Fall ein Gefühl absoluter Abhängigkeit, d. h. einer solchen, die alle Gegenwirkung ausschließt, während wir uns bey jedem weltlichen Abhängigkeitsgefühl nur einer relativen Abhängigkeit bewußt sind, indem wir nicht bloß bestimmt werden, sondern auch von unserer Seite bestimmend gegenwirken können. — Dieß wird hinreichen, das Wesen des religiösen Gefühls im Allgemeinen klar zu machen. Die weitere Erörterung seines Grundes oder Ursprungs, inwiefern etwa darnach gefragt werden könnte, und seines Verhältnisses zu andern Gefühlen müssen wir uns hier versagen, um auf das zu kommen, was das eigentliche Ziel unserer Betrachtung war.

Dieß ist, daß jenes Gefühl des Gegensatzes und der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen nicht seyn kann, ohne sich in unserm Vorstellen wie in unserm Streben und Handeln auszudrücken. Dieß folgt erstlich aus der Einheit des menschlichen Gemüths. Ist die Seele Eins, so giebt es keinen ausschließenden Gegensatz ihrer Functionen; sie begleiten einander und erregen sich gegenseitig; das momentane Uebergewicht der einen ruft die andere hervor, wodurch sie ergänzt wird; keine wesentliche Aeußerung des Seelen-

lebens kann völlig null werden, und für den Augenblick zurückgedrängt, wird sie desto kräftiger wieder hervortreten, um das Gleichgewicht herzustellen. Ferner wird sich jeder vollständige Lebensmoment, wenn auch in verschiedener Ordnung, über alle verbreiten; so wie nur die Vorstellung die Seele erfüllt, die bis zum Gefühle fortgepflanzt wird und auch den Willen bestimmt, nur der Wille, der mit dem Gefühle zusammenhängt und von der Erkenntniß begleitet wird: so auch nur das Gefühl, welches in unser Vorstellen und Wollen eingreift, und dieß wird bey jedem gesunden Gefühle der Fall seyn. — Es folgt zweytens aus dem Wesen und der Stellung des Gefühls, worin wir ja den mit Bewußtseyn verbundenen Mittelpunct des geistigen Lebens selber erkannten; alle Lebensäußerungen müssen dadurch bestimmt werden; Streben und Widerstreben, Neigung und Abneigung, empfangen durch die Gefühle der Lust und der Unlust Ursprung und Richtung; das mittelbare Bewußtseyn unsrer selbst, der Dinge und unsrer Verhältnisse zu ihnen wird ja dem unmittelbaren Bewußtseyn entsprechen müssen. — Es erhellt drittens aus der innern Selbstbeobachtung, aus der Betrachtung der Vorgänge des religiösen Bewußtseyns und ihres Zusammenhangs. Läßt sich das schmerzliche Gefühl unserer Entfernung von Gott wohl von der Vorstellung trennen, daß wir vor ihm des Ruhmes ermangeln, den wir haben sollten, oder von dem Streben, diejenigen Mittel zu ergreifen, wodurch diese Entfernung verringert und aufgehoben werden kann? — So bestätigt sich denn allerdings, daß die Religion eine Art der Erkenntniß und der Verehrung ist; wir haben aber begriffen, wie sie es ist, indem wir ihren Sitz zunächst im Gefühle erkannt, und so jene zwiefache Aeußerung auf ihre zum Grunde liegende Einheit zurückgeführt haben.

Es ist schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie mit einer gewissen Ansicht vom Wesen der Religion eine ent-

sprechende Ansicht vom Wesen der Christlichen Offenbarung zusammenhänge; die Richtigkeit der letzten wird daher der ersten zur Bestätigung dienen können, und diese Bestätigung mangelt der unsrigen nicht, wenn wir darauf achten, wie sich das Christenthum, besonders in seinem Ursprunge, darstellt.

Die Christliche Offenbarung hatte nicht zunächst die Mittheilung einer gewissen Summe neuer Erkenntnisse zum Zweck. Wie viel sicherer hätte Christus diesen sonst durch einen möglichst vollständigen und bestimmten Entwurf seiner Lehren erreicht, etwa nach Art der symbolischen Schriften einer spätern Zeit, am besten schriftlich abgefaßt und verbreitet? Wie viele Zweifel, wie viele Streitigkeiten über die durch ihn geoffenbarte Wahrheit wären dadurch abgeschnitten? Und ist wohl jemals das Streben, den Christlichen Lehrbegriff auszubilden, das Wichtigste unter den Wirkungen oder Bedingungen des wahren Christenthums gewesen?

Eben so wenig war Christi Plan allein oder hauptsächlich auf das Handeln berechnet. Es ist wahr, er hat die herrlichsten Sittenregeln gegeben; der Sittenlehrer zählt aber nicht bloß das Jüdische, sondern auch das heidnische Alterthum gar viele und vortreffliche, und wir stellen doch wohl Christum nicht bloß um so viel über Jesus Sirachs Sohn und Epiktet, als seine Sittenregeln reiner und vollkommener sind? Auch wird das Wesentliche der Wirksamkeit Christi nicht bezeichnet, wenn man etwa hinzufügt, er habe eine sittliche Vereinigung gestiftet, wodurch die Sittlichkeit eine festere Stütze erhalte, als durch bloße Vorschriften; die eigentliche Einrichtung der Christlichen Kirche, als einer geschlossenen Gemeinschaft, war erst das Werk seiner Schüler, und diese Kirche war noch etwas Anderes, als eine ethische Gesellschaft in dem Sinne von Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft.

Was Christus selbst als Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche bezeichnet, das ist die Wiedergeburt von oben, (Joh. 3, 3 ff.) was er den Seinigen verheißt; das ist eine höhere Kraft des Geistes, (Joh. 7, 38, 39;) die aus der organischen Vereinigung mit ihm hervorgeht, (Joh. 15, 1—6;) ein geistiges Leben, unabhängig vom zeitlichen Tode, (Joh. 11, 25, 26.) Diese Wiedergeburt, als eine Veränderung, die den ganzen Menschen zu einer höhern Lebensstufe erhebt, wird allerdings auch mit einer höhern Erkenntniß und Handlungsweise zusammenhängen; diese sind aber das Abgeleitete, Zweyte; das Erste und Wesentlichste ist die, im Gefühl, als dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, zu vernehmende innere Umwandlung selbst.

Zu einer Zeit, da man die Wahrheit des Christenthums einseitig fast nur auf vermeinte Demonstrationen einer gewissen Ansicht der Bibel zu stützen suchte, war es Lessing, der zuerst auf das unmittelbare Leben der Religion im Gefühle verwies, als das unersteigliche Bollwerk des Christenthums gegen die Einwürfe damaliger Gegner der Schrift *).

*) Vergl. Lessings Collectaneen zur Literatur, herausg. v. Eschenburg, unter dem Worte Religion, (Werke, Th. 16, S. 305.) „Wider die vielen Werke," sagt er, „welche in neuerer Zeit für die Christliche Religion herauskommen, gilt es, daß sie nicht allein sehr schlecht beweisen, was sie beweisen sollen, sondern auch dem Geiste des Christenthums ganz entgegen sind, als dessen Wahrheit mehr empfunden seyn will, als anerkannt, mehr gefühlt, als eingesehen." Daher unterscheidet er streng den Theologen und den Christen; jenem, meint er, könnten gewisse Einwürfe vielleicht zur Verwirrung gereichen, welche die Stützen, die er der Religion unterziehen wollen, zu erschüttern drohen; „aber was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob Keiner von beiden Recht hat?" (Zusätze zu den Wolf. Fragmenten, Werke

Dieser Gedanke, später auch philosophisch gerechtfertigt und von Vielen anerkannt, dürfte, der Darstellung der Christlichen Dogmatik zum Grunde gelegt, auch eine Menge anderer Schwierigkeiten zu heben geeignet seyn, die nicht aus dem Christlichen Glauben selbst, sondern aus der Voraussetzung hervorgegangen sind, als wäre das Christenthum vorzugsweise eine Erkenntniß, oder eine Art zu wollen und zu handeln. Den Beleg wird hoffentlich das Folgende geben.

2. Das Verhältniß des Erkennens zur Religion.

Daß mit der Religion immer ein gewisses Erkennen, oder, um einen allgemeinern und entsprechendern Ausdruck zu wählen, Fürwahrhalten verbunden ist, das ist eine Thatsache, deren Grund und Nothwendigkeit wir in der Kürze angedeutet haben. Dasselbe kann aber in einem dreyfachen Verhältnisse zur Religion stehn; darnach unterscheiden wir den religiösen Glauben, das religiöse Wissen, und die Religionswissenschaft, (oder das Wissen von der Religion.)

Th. 5, S. 18.) In demselben Sinne erklärt er sich gegen Goeze, in der Parabel, (Werke, Th. 6, S. 16;) „wenn man auch nicht im Stande seyn sollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen so geschäftig ist, so bliebe dennoch die Religion in dem Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben;" deßgleichen in den Axiomatis, wo er (Werke, Th. 6, S. 77;) wiederholt: „daß derjenige, dessen Herz mehr Christ ist, als der Kopf, sich ganz und gar an jene Einwürfe nicht kehre, weil er fühle, was Andere sich zu denken begnügen;" und wo er späterhin (S. 139) seine Aeußerung zu den Fragmenten ausführlich in Schutz nimmt. — Diese Berufung auf die gefühlten Thatsachen des innern Christenthums ist Lessings Grundgedanke in dem Streite mit Goeze, und wie sehr es ihm damit Ernst war, ließe sich aus vielen Stellen seiner Schriften und dem ganzen Zusammenhange seiner Denkart zeigen.

a. Der religiöse Glaube. Das religiöse Gefühl kann nicht seyn, ohne daß wir unmittelbar auch um dasselbe wissen; denn, wie bemerkt, eine einzelne Seite des Gemüths kann nicht erregt werden, ohne daß sich diese Erregung auch auf die andern fortpflanzt, und was das Gefühl berührt, muß auch das Wollen und Vorstellen berühren, weil alle Lebensäußerungen durch das Gefühl, als ihren gemeinsamen Mittelpunct, bestimmt werden. Auch ist an sich einleuchtend, daß wir uns mit dem religiösen Gefühl eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von Gott nur bewußt werden können, indem ein Vorstellen oder Erkennen zu demselben hinzutritt, oder vielmehr daraus hervorgeht, wodurch es erst zu einem klaren menschlichen Gefühle wird. Diese Bestimmung unsers Vorstellens und Erkennens, die das religiöse Gefühl unmittelbar mit sich führt, oder das Fürwahrhalten, welches Kraft, Richtung und Inhalt vom Gefühle empfängt, nennen wir den Glauben, und zwar den religiösen Glauben. Glaube ist nämlich überhaupt ein auf dem Gefühle beruhendes Fürwahrhalten *). Dieß gilt auch von dem historischen Glauben, den man lange zu ausschließlich unter dem Namen Glauben begriff; denn er setzt ein Vertrauen zu der Aussage dessen, auf dessen Zeugniß oder Autorität etwas angenommen wird, voraus, welches unstreitig eine Modification des Gefühls ist. Hier wirkt das Gefühl jedoch nur auf die formelle Seite des Fürwahrhaltens, auf die Gewißheit desselben ein, nicht auf die materielle, oder den Inhalt. Der religiöse Glaube beruht auch in Hinsicht des Letztern auf dem Gefühl; er ist nichts Anderes, als die sich unmittelbar im Vorstellen ausdrückende Religion. Daher ist auch sein Gegenstand mit dem des religiösen Gefühles einerley, also im Allgemeinen der Gegensatz und die Abhängigkeit der Welt von Gott. Im Allgemeinen, sagen wir; denn

*) Vergl. meine Logik, §. 312, 316 u. f.

wenn wir die Unterscheidung von Gott und Welt und die Anerkennung der Abhängigkeit der letztern als die materielle Seite des religiösen Bewußtseyns bezeichneten, so waren dieß allgemeine Begriffe, in denen wir eine Vielheit besonderer Gefühle zusammenfaßten; in jedem religiösen Gefühle liegt diese Unterscheidung und Anerkennung als der gemeinsame Charakter, wodurch es religiös ist, sie kommt aber nur unter mannigfaltigen Modificationen vor; denn kein Moment des Gefühls ist dem andern vollkommen gleich. So vielfach unser Gefühl von Natur, Menschen, von unsern eignen Veränderungen afficirt wird, eben so vielfach gestaltet sich auch unser Bewußtseyn von Gott und der Abhängigkeit der Welt von ihm, so freylich, daß diese Mannigfaltigkeit als ein organisch zusammenhängendes System betrachtet werden kann. So wie nun das Gefühl, so wird auch der Glaube ein Mannigfaltiges in sich enthalten, ein Mannigfaltiges nämlich von Vorstellungen und Ueberzeugungen, übereinstimmend darin, daß allen die Grundüberzeugung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt zum Grunde liegt.

b. Das religiöse Wissen. Durch den Glauben ist die Religion aus dem Gebiete des Gefühls in das des Erkennens hinübergetreten; es ist natürlich, daß man die Aussprüche desselben nach den Gesetzen und Anforderungen, die man sonst an das Erkennen macht, beurtheilt und behandelt, daß man sie auf ähnliche Art zu begründen, zu bestätigen, zu entwickeln sucht. Auf der andern Seite erzeugt auch die Religion ein Bestreben, das gesammte Wissen mit dem religiösen Gefühl und Glauben in Uebereinstimmung zu setzen, oder den Glauben in unser Wissen aufzunehmen. So entsteht, sich an den Glauben anschließend, wie dieser an das Gefühl, eine Art der Ueberzeugung von den Gegenständen der Religion, die nicht wohl mehr ein bloßer Glaube genannt werden kann, sondern am passendsten, wie es scheint, ein religiöses Wissen. So z. B. kann Jemand sich wissenschaft-

lich zu überzeugen suchen von der, einen allweisen Urheber voraussetzenden Einrichtung des Weltgebäudes, von der Unsterblichkeit der Seele, von dem höhern Ursprung der Christlichen Offenbarung. In dem religiösen Wissen werden wir, wie in allem Wissen, speculative und empirische Elemente unterscheiden können. Jene beziehen sich vornämlich auf die Grundidee aller Speculation, die Idee des Absoluten, die dem religiösen Bewußtseyn von Gott entspricht; diese auf die Natur, die Geschichte und die innern Vorgänge des Gemüths, und entsprechen dem religiösen Bewußtseyn der Welt. Daß wir überall, in der Natur, der Geschichte und in uns selbst, die Abhängigkeit von Gott wahrnehmen, das ist das gemeinschaftliche Interesse des religiösen Glaubens und Wissens.

Letzteres erscheint nun auf der einen Seite als eine bloße Entwickelung und Vollendung des Glaubens, der, von allem Wissen entblößt oder getrennt, ein mangelhafter, blinder Glaube seyn und leicht in Aberglauben ausarten würde. Gefühl, Glaube, Wissen bilden eine stetige Reihe, in der immer ein Glied das andere nach sich zieht; man kann Glauben und Wissen als verschiedene Seiten derselben Sache, der religiösen Erkenntniß betrachten, die in ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Gefühle, Glauben, in ihrem Zusammenhange mit dem übrigen Wissen, Wissen ist.

Auf der andern Seite sind sie aber doch auch sehr verschieden nach Zweck, Quelle, Gegenstand und Beschaffenheit. Der Glaube will zunächst nur aussprechen, was im Gefühle liegt, damit es klar aufgefaßt und festgehalten werden könne; das religiöse Wissen will auch im System unserer Erkenntnisse etwas bedeuten, will als Bestandtheil unserer wissenschaftlichen Einsichten gelten. Der Glaube hat keine andere Quelle, als das Gefühl, und kein anderes Gesetz, als dieses vollkommen auszudrücken; er demonstrirt

nicht, folgert nicht, er entscheidet direct und kategorisch; das Wissen nimmt seinen Inhalt zugleich aus der Erfahrung und aus der Speculation, und sucht sich, wie es diese Quellen und die Gesetze der daraus zu schöpfenden Erkenntniß mit sich bringen, zu rechtfertigen und zu begründen. Der Glaube geht vornämlich nur auf das daß, das Wissen auf das wie und warum; wir glauben, daß Gott weise ist, wir wissen, wie sich seine Weisheit offenbart und warum wir nicht umhin können, ihm diese Eigenschaft beyzulegen. Daher begnügt sich der Glaube auch mit einem bildlichen, symbolischen Ausdruck, der das Gefühl befriedigt, indem er das daß ausspricht; für das Wissen und die Einsicht in das wie würde dadurch nichts gewonnen, könnte er sogar nachtheilig und irreleitend seyn, wenn das Symbol nicht als solches erkannt würde.

So wie diese Gegensätze hier ausgesprochen sind, lassen sie sich freylich an keinem einzelnen Bestandtheile des religiösen Glaubens und Wissens nachweisen, weil beide nicht so getrennt vorkommen, weil es keinen Glauben giebt, der nicht in irgend einer Hinsicht schon auch ein Wissen wäre und seyn wollte. Wohl aber können wir uns den Unterschied verdeutlichen, wenn wir uns verschiedene Individuen denken, die bey gleichem Glauben das Wissen mehr oder weniger in sich ausgebildet haben. Lassen wir solche den Satz aussprechen, (Röm. 8, 32:) „welcher seines eignen Sohns „nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahin gegeben „hat, wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?" Der Eine verharrt in dem unmittelbaren Bewußtseyn des in Christo gefundenen Friedens und der Liebe Gottes, deren überschwengliche Größe sein ganzes Herz erfüllt; dieses findet er in den Worten des Apostels ausgedrückt, und hat darüber hinauszugehn kein Bedürfniß; er trägt die Gewißheit, daß es so sey, in sich, und fühlt sich darin völlig befriedigt. Dem Andern ist es zugleich ein Lehrsatz in dem

Ganzen seiner Ueberzeugungen, der mit vielen andern als Grund oder Folge zusammenhängt; er macht sich diesen Zusammenhang klar, um zu finden, wie jene Annahme durch andere bestätigt oder modificirt wird; er fragt, wie sich Gottes Liebe auf diese Art habe äußern können oder müssen, wie Christi Tod ein solcher Beweis derselben sey, daß wir nun auch jeden andern erwarten dürfen, u. s. w.

In einem ähnlichen zwiefachen Verhältnisse steht auch das Handeln zur Religion. Denn wie das religiöse Bewußtseyn unmittelbar einen gewissen Glauben erzeugt, so auch gewisse Handlungen, die lediglich dienen, es auszudrücken, ohne daß man fragen kann, was sie sonst noch etwa bewirken oder ausrichten sollen. An diese schließen sich aber andere an, oder sie gehn in andere über, die zugleich auf dem Gebiete der Kunst oder des sittlichen Lebens Bedeutung haben, durch welche das Schöne hervorgebracht, oder das Gute verwirklicht werden soll. Auch hier lassen sich diese den ersten nicht völlig entgegensetzen. Der Cultus ist hauptsächlich ein Handeln der ersten Art, steht aber doch auch unter den Regeln des Schönen und Guten, und kann künstlerisch und sittlich gewürdigt werden. Wiederum soll das ganze Leben eine stete Gottesverehrung seyn; die religiöse Gesinnung, die dem Cultus zum Grunde liegt, soll alle unsere Handlungen durchdringen. Diese können aber zugleich anderweitige Quellen, Zwecke, Gegenstände und Gesetze haben; und so unterscheiden wir, wie bey der Erkenntniß, auch bey unsern religiösen Handlungen zwey Seiten, diejenige, von der sie mit dem Gefühle zusammenhängen, als dessen unmittelbarer Ausdruck, und diejenige, nach welcher sie in das Ganze unsers sittlichen, rechtlichen, geselligen Lebens und Wirkens, seine Zwecke und Verhältnisse eingreifen. —

Die Entwickelung des religiösen Wissens setzt voraus, daß Gefühl und Glaube vorzugsweise den Begriff und das

denkende Vorstellen in Anspruch nehmen, mithin, daß der Wissende schon zu einer größern Reife der Reflexion und des Verstandes gelangt sey. Doch entsteht bey Völkern und Bildungsstufen, wo noch die Phantasie vorherrscht, und daher hauptsächlich durch das Gefühl in Bewegung gesetzt wird, ein Analogon des Wissens; es erzeugen sich religiöse Mythen, im Gegensatz mit welchen man die Lehrsätze des religiösen Wissens Dogmen nennen kann. Durch Mythen werden Dogmen angedeutet, sie enthalten den Keim derselben, aber ihre Ausbildung steht unter dem Einflusse dichtender Willkür, und wird nicht so sehr durch das Gesetz der Wahrheit, als durch die Rücksicht auf das, was gefällt und Eindruck macht, bestimmt.

c. Von dem religiösen Wissen unterscheiden wir, als ein drittes, das Wissen von der Religion. Dieses entsteht, wenn wir mit Willkür und Bewußtseyn über die Religion und ihre Erscheinungen reflectiren; wenn wir den unmittelbaren Fluß unserer Gefühle und Vorstellungen zum Stehen bringen, und uns selbst ein Gegenstand der Betrachtung werden; wenn wir unser Fühlen, Glauben, Wissen beobachten, ihr Verhältniß und ihre wechselseitigen Beziehungen erforschen, und so nicht bloß zu einem Ausdruck des Gefühls und Glaubens im Wissen, sondern zu einem Wissen von unserm Glauben und Wissen gelangen. In einer solchen Reflexion waren wir bisher begriffen; wir suchten nicht etwa, unsern Glauben oder unsere religiöse Ueberzeugung wissenschaftlich auszusprechen; wir strebten nach einem Wissen von ihrer allgemeinen Form und Beschaffenheit.

Nicht leicht wird die Reflexion über den Glauben mit dem Glauben selbst verwechselt werden; eher mit dem religiösen Wissen, womit sie allerdings verwandt ist und zusammenhängt. Denn auch das religiöse Wissen, ja auch der Glaube kann als ein Werk der Reflexion angesehen wer-

den, nur nicht einer mit Willkür auf uns selbst gerichteten Reflexion; aber auch diese wird nothwendig hervorgerufen, sobald man anfängt, sich nicht mehr mit dem Glauben zu begnügen, sondern Gründe und Bestätigungen desselben auf dem Gebiete der Erkenntniß zu suchen. Dennoch werden wir das religiöse Wissen von der bewußten Reflexion über dasselbe wohl unterscheiden, wenn wir wirkliche Zustände derselben oder verschiedener Individuen in Betracht ziehen. Denken wir uns den Religionslehrer, der von dem, was er redet, lebendig durchdrungen ist, und auch in uns die Gefühle und Ueberzeugungen, die ihn bewegen, hervorrufen will; was er spricht, wird nicht bloß dem Glauben angehören, sondern auch dem religiösen Wissen, welches ja von ersterem nicht getrennt werden kann; aber die Reflexion wird nicht aus ihm reden, wenn es ihm wirklich lebendig vom Herzen geht. Vielleicht kommt sie hinterher, wenn er kritisch prüft, ob es ihm gelungen, sein frommes Gefühl rein und ganz in seine Rede hineinzulegen, oder ob es selbst durch keine fremde Beymischung getrübt war, ob es dem Evangelium ganz entsprach; von diesem Zustande prüfender Ueberlegung war der frühere nicht viel weniger verschieden, als das Schlagen des Pulses von der ärztlichen Untersuchung seiner gesunden oder krankhaften Beschaffenheit. Ueberhaupt läßt sich das Wissen von der Religion, und die Reflexion, worauf sie beruht, mit der wissenschaftlichen Betrachtung anderer physischen oder geistigen Lebensäußerungen, z. B. des Athmens, Redens, Denkens, Dichtens, vergleichen, die zum Theil ganz von ihr unabhängig, in keinem Fall mit ihr einerley sind. Das religiöse Wissen endlich steht in keinem andern Verhältniß zum Wissen von der Religion, als das religiöse Handeln; diesem ist das erste beygeordnet, das zweyte steht über Beiden, indem es auf gleiche Weise beide zum Gegenstande haben kann.

Das Wissen von der Religion nannten wir auch Religionswissenschaft, nicht als wenn eine wissenschaftliche

Religionslehre von keinem andern Standpunct aus versucht werden, sondern weil sie auf keinem andern Wege ganz gelingen kann. Man könnte ja das religiöse Wissen unmittelbar in wissenschaftlicher Ordnung, Form und Vollständigkeit darstellen; auch so entstände eine Religionswissenschaft, und lange hat man keine andere gekannt; es war das Verfahren der natürlichen Theologie, die erst dadurch Religionsphilosophie geworden ist, daß man seit Kant und Fichte anfing, über die religiöse Ueberzeugung, ihren Grund und Ursprung zu reflectiren; es ist noch immer das gewöhnliche Verfahren der Dogmatik. Ist aber in der Religion das Gefühl das Ursprüngliche, ist die Erkenntniß abgeleitet, mithin nur aus dem Gefühle zu begreifen: so kann auf diesem Wege, wo das Verhältniß ihrer Bestandtheile zu einander und zum religiösen Grundbewußtseyn dunkel bleiben muß, keine befriedigende Religionswissenschaft zu Stande kommen. Dieß ist bey der ehemaligen natürlichen Theologie ziemlich klar. Weil es an der Reflexion auf das religiöse Bewußtseyn mangelte, so ward nicht wahrgenommen, welchen Antheil das Gefühl an der religiösen Erkenntniß hat; man hielt dieselbe, so weit sie Gegenstand der natürlichen Theologie war, für rein speculativ oder philosophisch, und daher rührt hauptsächlich ihre fühlbare Schwäche. Es liegt immer mehr in den Resultaten, als in ihren Prämissen, weil das Gefühl sich mit einmischte; dieß allein konnte gegen das Fehlerhafte so mancher Ableitungen und Beweisführungen (z. B. in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften,) blind machen, und ihre auffallenden Mängel ergänzen; von ihm ging der innere Widerwille oder Abscheu aus, der weit mehr, als Gründe der Erkenntniß, bey der Widerlegung religionswidriger Lehren das Wort führte. Sollte es sich mit der Dogmatik nicht ähnlich verhalten? Sollten nicht so viele Einwürfe gegen Dogmen, die vormals zu tief in das religiöse Leben eingegriffen haben, als daß man ihre Quelle in bloßen Mißverständnissen suchen dürfte, allein darin ihren Grund haben,

daß man sie rein als Erkenntnisse betrachtete, die nur so viel gelten könnten, als sie hermeneutisch, historisch, philosophisch zu beweisen sind? Allerdings möchte sich dieß bey näherer Prüfung bewähren. Daher wählen wir für unsere Darstellung nicht den Standpunct des religiösen Wissens, sondern den der Reflexion, als den eigentlichen Standpunct der Religionswissenschaft; von diesem aus werden wir die Dogmen auf ihre Quellen zurückführen, in ihre Elemente zerlegen, und so ihr Wesen und ihre religiöse Bedeutung verstehn und würdigen können.

Die Reflexion kann aber gerichtet werden 1) auf eine bestimmte einzelne, z. B. die Christlich-, Jüdische, Altägyptische Religion, und das ihr eigenthümliche Glauben und Wissen; dadurch käme man, jenachdem es sich in Dogmen oder Mythen darstellte, auf die Dogmatik oder Mythologie dieser bestimmten Religion. Inwiefern dieselbe wissenschaftlich seyn wollte, wäre von ihr nicht bloß eine vollständige und geordnete Beschreibung der Mythen und Dogmen, sondern auch die Nachweisung ihres Zusammenhangs mit dem zum Grunde liegenden Gefühl, und die Auszeichnung dessen, was an ihnen charakteristisch und eigenthümlich ist, zu fordern; denn nur so würde die darzustellende Religion nach ihrem innern Wesen erkannt. Da nun das Eigenthümliche am besten aus der Gegeneinanderstellung des Verwandten erhellt, so führt dieß auf den Versuch,

2) die Reflexion auf mehrere Religionen zugleich zu richten, wodurch das Gemeinschaftliche, wie das Unterscheidende derselben besser ins Licht treten muß. Daraus würde eine vergleichende Religionslehre hervorgehn; eine Wissenschaft, die neuerdings von mehrern Seiten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und den Fleiß der Forscher beschäftigt hat, obwohl hauptsächlich nur mit der Rücksicht, dem historischen Zusammenhange nachzuspüren, der zwischen den religiösen Vorstellungen, Mythen und Symbolen ver-

schiedener Völker Statt zu finden scheint *). Die Uebereinstimmung der Religionen hat aber zugleich einen tiefern Grund; in Beziehung darauf kann man sich

3) zur Aufgabe machen, das Allgemeine, was in allen Religionen die gemeinschaftliche Grundlage ihrer Dogmen und Mythen bildet, nicht bloß historisch aufzufassen, sondern philosophisch zu ergründen und in seiner Nothwendigkeit zu begreifen. Dieß wäre Sache der allgemeinen oder philosophischen Religionslehre.

Eben so könnte die Reflexion auch auf die andern Seiten oder Aeußerungen des religiösen Bewußtseyns, die Kunst und das sittliche Handeln, gerichtet werden; wir würden dann auf gleiche Weise zu einer Christlichen, Jüdischen, Aegyptischen, oder zu einer vergleichenden, oder zu einer allgemeinen, (philosophischen,) religiösen Kunst- und Sittenlehre gelangen. Verdeutlichen läßt sich diese dreyfache Richtung der Religionswissenschaft an dem Verhältniß der Grammatik einer einzelnen, der vergleichenden Grammatik verschiedener Sprachen, und der allgemeinen oder philosophischen Sprachlehre. —

Bis jetzt haben wir das Verhältniß des Erkennens zur Religion nur noch einseitig erörtert, indem wir gezeigt haben, wie es vom Gefühle aus zur Erkenntniß, dem Glauben und Wissen kommt. Man kann aber auch fragen, ob und wie sich umgekehrt, von einem in uns aufgenommenen Wissen aus, Gefühl und Glaube entwickeln könne.

Daß dieß geschehen könne, werden wir nicht leugnen; es ist sogar der gewöhnliche Weg, wie die Religion in Andern

*) Vergl. Görres Mythengeschichte der Asiatischen Welt; Creuzers Mythologie und Symbolik, dagegen aber auch J. H. Voß Antisymbolik.

geweckt und fortgepflanzt wird; denn wodurch anders ist die Christliche Religion verbreitet, und wodurch erhält sie sich, als durch die Verkündigung ihrer Lehre? Es fragt sich also vornämlich nur, wie dieß geschieht.

Eine gegebene Erkenntniß wird das religiöse Bewußtseyn, Gefühl und Glauben, theils erregen, theils ihm die Kraft und Bestimmtheit geben können, ohne die es so gut als nicht da wäre.

Das religiöse Gefühl und den Glauben erregen, kann die Erkenntniß schon dadurch, daß sie dieselben darstellt; denn die Darstellung des Gefühls ruft es auch in Andern hervor, die nur Empfänglichkeit dafür mitbringen. Der lebhafte Ausdruck des Schmerzes stimmt uns zum Schmerz, und selbst der erdichtete Kummer erfüllt uns mit Wehmuth; die innige Andacht im Auge des Betenden richtet auch das unsere zu Gott auf; der kräftig ausgesprochene Glaube erweckt Glauben; wie denn ja selbst in wissenschaftlichen Dingen die Sicherheit des Meisters gleich sichere Schüler erzeugt, obgleich sie seine Gründe oft wenig genug begriffen haben. Inwiefern also das religiöse Wissen Elemente des Gefühls gleichsam gebunden in sich enthält, vermag es schon dadurch entsprechende Gefühle zu wecken.

Dazu kommt, daß jedes Wissen eben so wohl das Gefühl in Anspruch nimmt und Gefühle mit sich führt, als das Gefühl ein Wissen; theils schon das Gefühl der Gewißheit, die das Wissen begleitende Ueberzeugung; theils auch solche Gefühle, die den im Wissen vorgestellten Verhältnissen entsprechen, z. B. die Vorstellung einer uns oder den Unsrigen drohenden Gefahr das Gefühl der Angst, die Vorstellung günstiger Ereignisse das Gefühl der Freude. Die religiöse Stimmung oder Erregbarkeit vorausgesetzt, werden auch diese Gefühle die religiöse Richtung nehmen, und dieß um

so leichter, je verwandter das gegebene Wissen dem religiösen Glauben ist. Wir sagen, je verwandter; denn daß das Wissen an und für sich mit dem Glauben ganz zusammenfallen, oder daß wir abgesehen von allem Antheile des Gefühls ganz dasselbe auch sollten wissen können, was wir in Folge des religiösen Gefühles glauben: das dürfte sich wohl aus mehr als einem Grunde bezweifeln lassen.

Mag nun aber das religiöse Bewußtseyn auf die eine oder die andere Art durch ein gegebenes Wissen erregt werden, so ist es nicht eigentlich die Wirkung des Wissens als solchen. Daher kann dasselbe Wissen verschiedenen Individuen gleich vollkommen beywohnen, ohne daß ihre Frömmigkeit dieselbe ist. Was von der Lehre des Christenthums gewußt werden kann, hat Mancher gewußt, ohne darum ein frommer Christ gewesen zu seyn; fehlt es ja nach der Schrift selbst den Teufeln nicht an dem Wissen oder Fürwahrhalten, daß Gott sey! Auch ist offenbar, daß die Vollkommenheit einer Erkenntniß als Erkenntniß nicht in Verhältniß steht mit ihrer Fähigkeit, das religiöse Gefühl in uns anzuregen, und daß die Einfalt der apostolischen Predigt vom Kreuze in dieser Hinsicht mehr vermochte, als die kunstreiche Entwickelung des Philosophen, der die Idee der Versöhnung construirt hat. Das Verhältniß des Ursprünglichen und Abgeleiteten in der Religion läßt sich also nicht auf die Weise umkehren, daß man allenfalls auch das Wissen als das Erste betrachten könnte, Gefühl und Glauben aber als das Zweyte, allein aus dem Wissen zu Begreifende.

Doch kann das Wissen auch noch in einer andern Hinsicht für Gefühl und Glauben wichtig seyn, nicht inwiefern es sie erregt, sondern inwiefern es ihnen Haltung und Bestimmtheit giebt. Zwar hängen Gefühl und Glaube nicht schlechterdings von den Bestimmungen des Wissens ab; sie führen ja selbst ihren Gehalt und ihre Sicherheit mit sich,

und man wird sich mancherley Gegenstände des religiösen Wissens denken können, die verschiedene Ansichten zulassen, ohne daß dadurch der religiöse und Christliche Charakter des frommen Bewußtseyns verändert wird. Dieß geht aber doch nur bis zu einem gewissen Punct. Wir wollen keine Gränze ziehen; aber es giebt unstreitig wissenschaftliche Ansichten, die den religiösen oder Christlichen Glauben untergraben, so wie andere ihn befestigen und bestätigen. Die Aussagen des religiösen Gefühls können mancherley Deutungen zulassen; gäbe es aber gar keinen wissenschaftlich zu rechtfertigenden Sinn derselben, so müßten wir sie für Krankheit oder Täuschung erklären, und sie zu unterdrücken suchen. Obgleich also die Religion weder Erkenntniß ist, noch von der Erkenntniß ausgeht: so verhält sie sich doch nicht gleichgültig gegen dieselbe, und es ist z. B. für den religiösen Glauben nicht einerley, ob wir aus wissenschaftlichen Gründen meinen, behaupten oder leugnen zu müssen, daß der Mensch unsterblich sey. Ueberhaupt ist die Religion in ihrem wirklichen Leben ein Ganzes, in welchem Gefühl, Glauben und Wissen nicht getrennt werden können. Dieß dürfen wir um so weniger unbemerkt lassen, je leichter Jemand versucht seyn könnte, aus unserer Grundansicht Folgerungen abzuleiten, die wir nicht anerkennen können; z. B. wenn Jemand meinte, der Inhalt der Offenbarung dürfe uns nur so viel gelten, als wir in ihm gewisse Gefühle ausgedrückt fänden, nicht, inwiefern er auch unsere Erkenntniß fester begründete oder erweiterte.

Wie hoch oder wie niedrig wir aber den Einfluß der Erkenntniß auf Gefühl und Glauben anschlagen, immer müssen wir hier das unmittelbare religiöse Wissen von der Reflexion, oder dem Wissen von der Religion unterscheiden. Letzteres besitzt als solches keine Kraft zur Anregung oder Befestigung des Glaubens, außer etwa, indem es die Mißverständnisse enthüllt und entfernt, die der religiösen Ueber-

zeugung oft im Wege stehen, z. B. indem es das Vertrauen zur Stimme unsers Herzens stärkt, wenn wir vielleicht durch falsche Ansprüche der wissenschaftlichen Erkenntniß darin wankend geworden wären. Im Allgemeinen setzt die Reflexion das voraus, worüber sie reflectirt; sie erhebt es zur Klarheit des Bewußtseyns, bringt es aber nicht hervor. Ja, der Versuch, die Gefühle und den Glauben, die nicht in unserem Gemüthe wurzeln, vom Standpuncte der Reflexion aus in uns hervorzurufen, könnte, inwiefern er nicht ganz vergeblich wäre, nur auf Kosten der innern Wahrhaftigkeit gelingen. So wie der Dichter Bekenntnisse einer schönen Seele entwerfen kann, die etwas darstellen, was er in sich selber nicht erfahren hat, so könnte sich Jemand reflectirend in Gefühle und Ansichten hineinversetzen, die er nicht theilt; er belügt sich aber selbst, wenn er das auf solche Weise Nachgebildete für wahres Eigenthum hält, und ist auf einem gefährlichen Wege, wenn er, was wohl nicht ganz selten seyn dürfte, diese selbstgemachte Religion zur Basis seiner Reden und Handlungen erhebt. — Verschieden hiervon ist der Fall, da Jemand sich einen Glauben, zu dem er im Verhältniß einer wahren innern Verwandtschaft steht, vollkommener anzueignen sucht; dieß wird aber nicht auf dem Wege der Reflexion geschehen können, sondern von der einen Seite durch unmittelbare Anregung des Gefühls, von der andern, indem er nach dem religiösen Wissen strebt, wodurch der Glaube gerechtfertigt wird.

3. Christliche, biblische, Lutherische Dogmatik.

Wir haben bisher das Wesen der Religion und ihr Verhältniß zum Erkennen im Allgemeinen zu verdeutlichen gesucht, aber dabey doch auch schon von verschiedenen Religionen, namentlich von der Christlichen, gesprochen. Dieß wäre ein nicht zu billigender Sprung, wenn unser Stand-

punct der der philosophischen Deduction gewesen wäre, oder wenn wir die Religion als nothwendige Aeußerung des menschlichen Seelenlebens hätten begreifen und erklären wollen, wie dieß etwa in der Aufgabe der Religionsphilosophie liegt. Denn alsdann hätten wir mit dem Allgemeinen zugleich auch den Grund, die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit jener Verschiedenheiten nachweisen müssen, die uns veranlassen, nicht bloß von einer, sondern von vielen Religionen zu reden. Wir stehen aber im Christenthum; er ist unser, der Christliche Glaube, den wir nicht deduciren, sondern darstellen, über den wir uns wissenschaftlich verständigen wollten. Was Religion überhaupt sey, fragten wir nur, um zu wissen, was zu einer solchen Darstellung und Verständigung gehöre, oder um uns den Begriff und Standpunct der Christlichen wie jeder andern Dogmatik klar zu machen. Haben wir diesen Zweck erreicht, so war unsere Absicht erfüllt.

Doch scheinen damit noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben. Unter den Christen giebt es Parteyen, deren jede ihre eigne Dogmatik hat und für die Christliche zu halten pflegt; und bleiben wir auch bey unserer eignen Partey stehen, so hören wir nicht bloß von Christlicher, sondern auch von biblischer, auch von kirchlicher, Lutherischer Dogmatik reden. Wie verhalten sich diese zu einander?

Wir finden, daß man sie bald für einerley hält, bald für entgegengesetzt. Für einerley; denn Diejenigen, die dem Lehrbegriffe unserer Kirche mit voller Ueberzeugung anhängen, (um nicht zu sagen, anhingen), sehen meistens die Lutherische Dogmatik auch als die allein biblische und Christliche an, die andere aber als mehr oder weniger unchristlich und schriftwidrig. Für entgegengesetzt; denn Diejenigen, die mit dem kirchlichen Lehrbegriff nicht einverstanden sind, suchen gewöhnlich das Irrige und Unhaltbare desselben aus der

Schrift zu beweisen; aber auch von den Schriften des Neuen Testaments glauben Viele, daß sie Lehren enthalten, die Christus so nicht werde vorgetragen haben, und die wir keineswegs als Christen anzunehmen gehalten seyen.

Bestände die Religion nun zunächst in einer gewissen Lehre, und wäre Christi nächste Absicht gewesen, ein System von Dogmen aufzustellen: so könnten wir nicht umhin, uns zu der einen oder der andern Meinung zu schlagen; denn Verschiedenheit wäre dann kaum denkbar ohne Gegensatz. In beiden Fällen wäre der Begriff der Lutherischen Dogmatik in einem andern, als dem historischen Sinne, kaum festzuhalten; entweder es wäre ein bloßer Name für die biblische und Christliche, oder sie wäre als unbiblisch und unchristlich zu verwerfen. Wenn dagegen die Religion zunächst in einer gewissen Modification des Gefühls, die Christliche Religion in einem höhern geistigen Leben des Wiedergebornen besteht: so dürfte es sich anders verhalten, als von den Streitenden meistens vorausgesetzt wird.

Denn erstlich folgt daraus, daß die Dogmen eine Seite haben, gegen die sich das eigentliche Christenthum gewissermaßen indifferent verhält. Die Dogmen gehören ja zum Theil dem Erkennen, also einer Geistesfunction an, worin die Religion zunächst ihren Sitz nicht hat. Dächten wir nun verschiedene Individuen in Ansehung ihres Erkennens, z. B. ihrer philosophischen Ansichten, verschieden modificirt: so würden sie, bey wesentlicher Gleichheit ihres religiosen Bewußtseyns, doch nicht ganz zu denselben Dogmen kommen. Mithin könnte es auch verschiedene Dogmensysteme geben, in denen sich das Christliche Gefühl und Leben gleichmäßig aussprache, und die daher gleich Christlich wären, wenn auch die Verschiedenheit des Maßes, Umfangs, Standpuncts, der Richtung und Beschaffenheit der Erkenntniß, womit der Glaube in Berührung getreten wäre, mancherley Abweichen-

des in ihnen herbeygeführt hätte. In einigen Hinsichten giebt dieß Jeder zu; man sieht z. B. die wissenschaftliche Anordnung einer Dogmatik als etwas für ihren Christlichen Gehalt und Charakter ziemlich Gleichgültiges an, bedenkt aber häufig nicht, daß die Anordnung nicht ohne Einfluß auf die Dogmen selber seyn, und daß ihre wissenschaftlichen Principien von denen nicht getrennt werden können, wodurch die Ansicht und Gestaltung auch der Glaubenslehren bestimmt wird.

Zweytens hat es an sich eine andere Bewandtniß mit dem, was dem Leben und Gefühl, als was dem Erkennen angehört. In Sachen der Erkenntniß, scheint es, kann immer nur Eins das Richtige, von verschiedenen Urtheilen über einen Gegenstand nur eins das wahre seyn; für ein System von Erkenntnissen giebt es daher keinen Punct, bey dem es gleichgültig wäre, ob so oder anders darüber entschieden wird. Von verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens läßt sich aber nicht sagen, nur die eine sey wahr, die andere falsch; wahr und falsch sind hier ganz ungehörige Prädicate. Mithin giebt es hier keine solche nothwendige Bestimmtheit; die Mannigfaltigkeit der Töne und ihrer melodischen oder harmonischen Verbindungen kann nicht größer seyn, als die der Gefühle, die so oft in ihnen ihren angemessensten Ausdruck finden, und es sind mancherley Abweichungen ihrer Richtung und Stimmung möglich, deren keine verwerflich, die sämmtlich Aeußerungen desselben religiösen Grundbewußtseyns sind. Daß diese Verschiedenheit nicht ohne Einfluß auf den Glauben bleiben kann, folgt aus dem innigen Verhältniß desselben zum Gefühl, und es wird nicht nöthig seyn, die Art dieses Einflusses hier näher zu entwickeln.

Allerdings werden wir nun, in Uebereinstimmung mit früheren Bemerkungen, eine Gränze anerkennen müssen,

über welche die Verschiedenheit des Glaubens und Wissens und des religiösen Lebens überhaupt nicht hinausgehen darf, wenn es noch als Ausdruck des Christlichen Bewußtseyns gelten soll; auch stellen wir nicht in Abrede, daß es Unterschiede des Vollkommneren und Unvollkommneren, daß es größere oder geringere Annäherungen giebt an das, was der Idee des Christenthums am meisten entspricht. Aber so viel ist doch klar, daß es hiernach nicht bloß eine Christliche Dogmatik giebt, die ausgenommen alle übrigen geradezu unchristlich wären, sondern daß verschiedene dogmatische Systeme auf den Namen der Christlichen Anspruch machen können, oder mit andern Worten, daß der Begriff der Christlichen Dogmatik ein Gattungsbegriff ist, der keiner Species ausschließlich zukömmt, oder, wenn man lieber will, eine Idee, die auf mancherley Weise vollkommener oder unvollkommener realisirt werden kann. Gleich wie die Lebenskräfte der Natur in einer großen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen hervortreten, verschieden nach der Art und Stufe ihrer Entwickelung, doch alles Aeußerungen derselben Kräfte: so kann sich auch das Christenthum, was ja auch eine Kraft, selig zu machen, eine Kraft des göttlichen Lebens ist, in einer Fülle verschiedener Glaubensformen offenbaren, die sämmtlich Formen des Christlichen Lebens und Bewußtseyns sind.

Die biblische Dogmatik nun, — d. h. der Inbegriff der von den biblischen Schriftstellern ausgesprochenen Glaubenslehren, in dem Zusammenhange dargestellt, den sie in ihrem Geiste hatten, — ist eine dieser Formen, und allerdings von Seiten des religiösen Gehalts die vollkommenste, theils wegen des unmittelbaren Verhältnisses der Schriftsteller des Neuen Testaments zu Jesu und seinen nächsten Schülern, theils wegen ihrer höhern Erleuchtung, theils schon deßhalb, weil hier noch alle Strahlen wie in einem Brennpuncte gesammelt sind, die sich später nach allen Seiten hin zerstreuen

sollten, wodurch das Licht zwar überall verbreitet, aber auch getrübt, gebrochen und gefärbt ward. Dennoch kann die biblische Dogmatik nicht geradezu die unsere seyn; denn erstlich ist das ganze System unserer Vorstellungen ein anderes, wir mögen nun auf seine Form sehen, oder auf seinen Gehalt, auf seine empirischen Elemente, oder auf die speculativen, was nothwendig auf die Seite der Dogmen einfließt, die dem Erkennen angehört; zweytens ist auch unser religiöses Leben eine bestimmte Modification des Christlichen Lebens, von der im Neuen Testamente dargestellten verschieden, indem sie im Gegensatze mit andern entstanden und ausgebildet ist, die sämmtlich damals noch im Urchristenthum, wie in dem unentwickelten Keime der ganzen Zukunft verborgen lagen.

Dürften wir hier ins Einzelne gehen, so ließe sich dieß mit vielen Beyspielen belegen. Vergegenwärtigen wir uns den Apostel Paulus, nach seiner Nationalität und Bildung, nach dem Ideenkreise, in dem er erzogen war, der Art der Gelehrsamkeit, die er sich angeeignet hatte, dann nach seiner Stellung in der apostolischen Kirche, den Hindernissen, die er zu beseitigen, den Gegnern, die er zu bekämpfen hatte: konnte dieß ohne Einfluß bleiben auf die Art, wie er das Christenthum auffaßte und vortrug, und mußte es nicht, von allem Andern abgesehen, seiner Lehre ein anderes Gepräge geben, als sie, auch bey innerer Geistesverwandtschaft und unter ähnlichen Umständen z. B. bey einem Luther haben konnte, der nicht in der Schule Gamaliels, sondern der Scholastik gebildet war, und nicht Juden aus den Geschichten und Andeutungen des Alten, sondern Päpstler aus den Lehren des Neuen Testaments von todten Werken zum lebendigen Glauben führen sollte? Bietet uns doch Johannes eine andere Lehrweise dar, als Paulus, und Matthäus oder Jacobus eine andere, als Beide! Denn nicht in starrer Einförmigkeit kann sich der Reichthum des Christlichen Lebens entfalten, und seine Fülle kann nicht durch diese oder jene Art, es in

sich aufzunehmen, erschöpft werden; wenn Paulus den Juden Jude, den Griechen Grieche und Allen Alles ward: so ist noch weit mehr Christus Allen Alles, indem er sich Jedem nach seinem Bedürfniß und seiner Empfänglichkeit mittheilt. Die Grundideen des Glaubens sind überall dieselben; die Verschiedenheit ihrer Auffassung und Darstellung ist aber nicht bloß logisch zu begreifen, als eine Anwendung derselben Obersätze auf verschiedene Untersätze, sondern dynamisch, als eine Wirkung derselben Kraft auf verschiedene Media und unter verschiedenen Bedingungen.

Zur Vermeidung alles Mißverständnisses muß man jedoch den verschiedenen Sinn beachten, in welchem eine Dogmatik biblisch heißen kann. Denn in gewissem Sinne muß jede Christliche Dogmatik biblisch seyn, d. h. ihre Principien dürfen mit den in der Schrift, als der vollkommensten Darstellung des Christlichen Glaubens, gegebenen wenigstens nicht im Widerspruch stehen; wir Protestanten gehen weiter und sagen, es müssen dieselben seyn. Versteht man aber unter biblischer Dogmatik, wie wir sie erklärten, die Darlegung der Lehren und Lehrweisen der biblischen Schriftsteller in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit (in welchem Sinne z. B. De Wette eine biblische Dogmatik aufgestellt hat): so müssen wir auf die Behauptung zurückkommen, die biblische Dogmatik ist nicht die unsrige.

Welche ist es aber denn? Wir antworten, es ist die Dogmatik der Kirche, der wir angehören, also die Evangelisch-Lutherische, inwiefern wir Glieder der Lutherischen Kirche sind.

Bey aller Verschiedenheit nämlich, welche der Christliche Glaube und das sich an ihn anschließende religiöse Wissen darbietet, finden wir in dieser Verschiedenheit doch auch wieder eine gewisse Uebereinstimmung, nicht bloß, inwiefern es

eben das Christliche Bewußtseyn ist, was sich in den Dogmen ausspricht, sondern auch, inwiefern jene Verschiedenheiten selbst auf gewisse Gattungen zurückgeführt werden können, ähnlich den Gattungen und Geschlechtern der Thier- und Pflanzenwelt, in welchen sich das animalische und vegetative Leben darstellt. Und zwar ist es nicht bloß der classificirende Verstand, der nach subjectiven Gesetzen solche Gattungen bildet, etwa wie wir die Sterne willkürlich unter gewisse Sternbilder vertheilen: sie sind wirklich, unabhängig von unserer Auffassung da; und dieses ihr Daseyn ist nicht bloß zufällig, d. h. Folge eines zufälligen Zusammentreffens in gewissen Bestimmungen: ihnen liegt eine innere Einheit der Idee oder des Princips zum Grunde, sie gehen von wesentlichen Modificationen des Christlichen Bewußtseyns aus, die, in seiner Natur gegründet und nach dem gesetzlichen Gange geschichtlicher Entwickelung hervortretend, jene Verschiedenheiten wie jene Uebereinstimmung in Leben und Glauben herbeyführen.

So wenig wir mit denen einverstanden seyn konnten, die nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten nur eine Dogmatik gelten lassen, eben so wenig ist die entgegengesetzte Behauptung zuzugeben, als habe Jeder seine ganz eigenthümliche und besondere Dogmatik für sich. So individuell und eigenthümlich die religiösen Gefühle und Ansichten eines Menschen seyn mögen, es giebt immer etwas Gemeinsames darin, was ihn mit einigen Individuen näher verbindet, indem es ihn von andern trennt. Die Erfahrung lehrt, daß es so ist, die Wissenschaft, daß es nicht anders seyn kann; die Geschichte, indem sie die äußern Ursachen und Veranlassungen dieser Erscheinung aufzeigt; die Philosophie, indem sie ihre tiefern Gründe in den Gesetzen des Daseyns überhaupt und der menschlichen Natur insbesondere nachzuweisen sucht. Wir dürfen Jedem zumuthen, ein solches Gemeinsames in seinen religiösen Ueberzeugungen anzuerkennen, und

sich dadurch zu einer gewissen religiösen Gemeinschaft oder Kirche zu bekennen, obwohl wir nicht leugnen wollen, daß es Ausnahmen, zu gewissen Zeiten häufige Ausnahmen von der Regel giebt, die jedoch in den meisten Fällen ein Zeichen der Erkrankung des religiösen Lebens seyn, und die praktische Theologie zu der Untersuchung veranlassen dürften, wie ihnen vorgebeugt oder abgeholfen werden kann.

Jene Uebereinstimmung oder Gleichheit des religiösen Glaubens ist es nämlich, die, indem sie die Gränzen der religiösen Mittheilung oder der gegenseitigen Erregung des frommen Bewußtseyns, also der gemeinschaftlichen Erbauung und Erziehung zur Religion bestimmt, in der Christenheit besondere Parteyen und Kirchen und ihnen eigenthümliche Glaubenslehren begründet. Eine dieser Parteyen ist die, zu der wir selbst gehören, die Evangelisch-Lutherische, und ihre Dogmatik geht uns, als Darstellung unsers Glaubens, am nächsten an, mögen wir uns bloß als Mitglieder derselben, oder als Solche betrachten, die in ihr und für sie wirksam zu seyn den Beruf haben.

4. Wichtigkeit der Evangelisch-Lutherischen Dogmatik für den Theologen, nähere Bestimmung ihres Begriffs.

Die Wichtigkeit der Dogmatik überhaupt und besonders der biblischen Dogmatik wird keines Beweises bedürfen. Dagegen möchte es nicht überflüssig seyn, auf den Werth der kirchlichen Dogmatik für das theologische Studium aufmerksam zu machen. Gewöhnlich glaubt man, mehr darauf ausgehen zu müssen, für sich eine dogmatische Ueberzeugung zu gewinnen, als die Lehre der Kirche recht zu verstehen und sich anzueignen. Wer lebendig in einer Kirche steht, für den wird Beides nicht geschieden werden können; inwiefern es

aber scheint, als könne vorläufig eine Wahl zwischen der einen oder der andern Richtung Statt finden: so liegt schon in dem Begriff der Dogmatik als einer theologischen Wissenschaft eine Hinweisung auf das Kirchliche, als das eigentliche Ziel ihres Studiums.

Auf die Kirche bezieht sich nämlich der theologische Beruf und daher auch die Theologie, von der die Dogmatik ein Theil ist. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, gleich der Jurisprudenz oder Politik; so wie diese den Rechtsgelehrten oder den Staatsmann in den Stand setzen soll, die rechtlichen und bürgerlichen Verhältnisse der Gesellschaft, zu der er gehört, in dem ihm angewiesenen Kreise zu ordnen und zu leiten, so jene den Theologen, der Kirche, deren Glied er ist, und ihren Angelegenheiten vorzustehen *); so wie diese daher das Recht und die Verfassung eines bestimmten Staats im Auge behalten muß, so jene nach allen ihren Zweigen den Zustand der bestimmten Kirche, in der der Theologe, das religiöse Leben zu erhalten, zu erhöhen, zu verbreiten, angeleitet werden soll. — Warum aber gerade das religiöse Leben einer bestimmten Kirche? Warum nicht die Religion überhaupt? Weil sie nicht gefördert werden kann, außer in der Form und Gestalt, in der sie geschichtlich da ist. Denn die Religion überhaupt ist ein Abstractum, wie der Mensch überhaupt oder der Baum überhaupt; die wirklich lebendige Religion ist die, welche in irgend einer positiven Form gegeben ist; und so wenig der sich um die Vervollkommnung der Sprache verdient machen würde, der uns lehren wollte, nach den Gesetzen, nicht der Deutschen, sondern der allgemeinen Grammatik zu reden: so wenig würde der zur Vervollkommnung der Religion unter uns beytragen, der nicht das Chri-

*) Vergl. Schleiermachers Darstellung des theologischen Studiums. Berlin, 1811. S. 2, §. 5—8.

stenthum, oder der Christlichen Religion, der nicht den Protestantismus fördern wollte; so lange nämlich die Zeit noch nicht gekommen ist, da vielleicht auch diese Form des Christlichen Lebens erloschen seyn und neuen Gestaltungen desselben Platz gemacht haben wird. Denn freylich ist nur der Christlichen Kirche verheißen, daß der Hölle Pforten sie nicht überwältigen sollen, nicht der Römischen oder Lutherischen; so lange diese aber noch besteht (wie wir denn glauben, daß sie noch besteht), kann ein Bestreben, was darauf ausgeht, ihr Eigenthümliches zu verwischen, ihre Gränzen zu verwirren und ihr Fremdartiges aufzudringen, nur schwächend und störend auf unser religiöses Leben wirken.

Der Theologe bedarf daher vor Allem einer gründlichen Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang des Glaubens der Kirche, oder der Gesammtheit, in der er seinen Beruf erfüllen soll, und woher soll er diese erlangen, als durch das Studium der Dogmatik? Seine eignen Glaubensansichten wird er, wohl verstanden, nur als eine Modification oder einen Ausfluß der kirchlichen betrachten, wenigstens nur nach ihrem Verhältniß zu diesen richtig würdigen können; gesetzt aber, er könnte nicht umhin, die letzten in dieser oder jener Hinsicht für irrig oder unvollkommen zu halten, und er fühlte sich verpflichtet, sie zu verbessern oder zu berichtigen: so müßte er sie doch für's erste gründlich kennen, damit er wüßte, wo der Irrthum steckte und wo er anzuknüpfen hätte, um die bessere Einsicht geltend zu machen. Dem oberflächlichen Beurtheiler erscheint nicht selten da Irrthum, wo der tiefer eingedrungene Wahrheit erblickt, oder es geht ihm, wie den schlechten Aerzten, die die Symptome mit der Krankheit selbst verwechseln; nur wer den Irrthum bis zu seiner Wurzel verfolgen kann, vermag ihn mit der Wurzel auszurotten; nur wer die Fäden kennt, durch die das Falsche mit dem Wahren zusammenhängt, weiß dieß mit derjenigen Schonung zu thun, bey der das Verkehrte entfernt, das

Mängelhafte gebessert, das Unfertige fortgebildet wird, ohne das Ganze umzureißen oder in seinen Principien zu erschüttern.

Unsere Zeit muß wohl gelernt haben, daß Organisationen, wie Staat und Kirche keine Maschinen sind, deren Räderwerk der Künstler nach Gefallen auseinander nimmt und wieder zusammensetzt, daß, wer sie leiten will, mit derselben Vorsicht verfahren muß, mit der der Arzt den physischen Organismus behandelt, indem er weiß, daß er sein Leben wohl zerstören, es ihm aber nicht wieder geben kann, und daß er sich nach seiner Beschaffenheit richten muß, nicht ihn nach seinem System der Physiologie einrichten kann. Was ist, verstehen und achten, das ist die Mahnung der Zeit an Jeden, der es besser machen will; denn wahre Verbesserungen lassen sich nicht einleiten, indem man den Faden zerreißt, der die Gegenwart an die Vergangenheit knüpft, und gleichsam wie von vorne anfängt; was Bestand haben soll, muß sich aus dem Bestehenden entwickeln, das Neue, was alt werden soll, muß dem Alten homogen seyn *). Es hat lange Zeitperioden gegeben, wo dieß dem natürlichen Laufe der Dinge überlassen werden konnte, wo unbewußt und ungesucht der Einzelne im Geiste des Ganzen verfuhr, was ihn umschlungen hielt; je mehr sich jetzt der Gedanke von allen Fesseln frey gemacht hat, um so dringender ist die Aufgabe, die Rücksicht auf das Ganze und die durch seinen Zustand vorgezeichnete Richtung in unser Bewußtseyn aufzunehmen. Wer heilsam auf die Kirche wirken will, muß ihr Princip begriffen haben, muß erkennen, was ihm gemäß ist, wie seiner freyen Entwickelung nachgeholfen werden kann, was in

*) Aber Christus? — Luther? — Wer ist es, der als ihres Gleichen auf sie glaubt sich berufen zu können? Und auch Luther brachte nicht Neues, er brachte nur das wahre Alte wieder, gereinigt von dem Neuen, wodurch es verdeckt und entstellt war.

Uebereinstimmung mit demselben geschehen darf; denn was mit ihm in Widerspruch steht, wird nur vorübergehend ein Scheinleben gewinnen können, um früher oder später wieder ausgestoßen zu werden, vielleicht nicht ohne eine gefährliche Krisis.

Wäre das Dogma Werk der bloßen Erkenntniß, so könnte man von der Dogmatik wie Des Cartes von der Wissenschaft denken *), daß man das alte Gebäude vorher schleifen müsse, um ein recht regelmäßiges von Grund aus neu wieder aufzuführen. Und doch, sehen wir auf die Wissenschaften, welche, und die Perioden derselben, in denen sie sich am meisten eines stetigen Fortschritts erfreuten, so bieten sie uns keineswegs das Schauspiel eines beständigen Niederreißens des früher Aufgebauten dar, wobey ein Jeder verfährt, als wenn mit ihm die Wissenschaft erst anfinge; sorgsam werden die Arbeiten der Vorgänger benutzt, ihre Leistungen freudig anerkannt, ihre Mängel und Fehler allmählig verbessert, die Keime des Vollkommneren gepflegt und entwickelt; es bildet sich eine Gemeinschaft vereinter Kräfte und in einander greifender Bestrebungen, wobey selbst irrige Versuche weit genug verfolgt werden, um des Irrthums ganz gewiß zu seyn, und von dem wirklich Gewonnenen nichts wieder verloren geht. Auf dem Gebiete der Dogmatik und Religionsphilosophie ließe sich wohl mehr als ein Beyspiel von Werken anführen, die, vielleicht bey nicht gemeinen Ansprüchen, auf der gewählten Bahn so unsichern Schritts einhergehen, als wären es die ersten Versuche ihrer Art, da man doch nicht so weit zurückzugehen brauchte, um das Vollkommnere schon gethan zu finden. Auch in wissenschaftlicher Hinsicht wird die Dogmatik nicht am schlechtesten berathen seyn, wenn sie, wie es der theologische Gesichtspunct fordert,

---

*) De methodo, recte utendi ratione. (Amst. 1677, p. 7.)

mehr als bisher den gemeinsamen kirchlichen Lehrbegriff als Gegenstand ihrer Darstellung betrachtet. —

Aber was ist Glaube und Lehrbegriff der Kirche, oder wie ist derselbe auszumitteln? Ehe diese Frage beantwortet ist, fehlt es dem Begriff der Lutherischen Dogmatik noch an der nöthigen Bestimmtheit.

Da die Lutherische Kirche etwas historisch Gegebenes ist, so ist auch diese Frage historischer Art. Wir können also keine Antwort zulassen, die uns das Wesen der protestantischen Kirche und die Principien ihrer Glaubenslehre etwa a priori construiren wollte, besonders nicht, wenn diese Construction, wie es meistens der Fall ist, im Grunde nur auf einer, vielleicht oberflächlichen Abstraction von dem Gegebenen beruhte. Ein Anderes wäre es freylich, wenn Jemand vom Wesen des Christenthums eine so vollkommene Erkenntniß besäße, daß er von dieser aus auch die möglichen Modificationen seiner geschichtlichen Erscheinung vollständig abzuleiten wüßte. Und doch wäre selbst in diesem Falle die Geschichte erst zu fragen, wie sie sich zu dem philosophisch Abgeleiteten verhielte. Giebt es aber eine solche Erkenntniß, so dürfen wir uns wenigstens derselben nicht rühmen, so lange wir keine von den Untersuchungen angestellt haben, die etwa zu derselben führen mögen. Mithin sind wir allein an das gewiesen, was Thatsache der Geschichte ist.

Nun könnte man denken, daß der Kirchenglaube nicht besser auszumitteln wäre, als wenn man die Ansichten ihrer Mitglieder, besonders der frömmeren und einsichtigern, sammelte und vergliche; worin sie alle übereinstimmten, das wäre der gemeinsame Glaube der kirchlichen Gesellschaft, die aus ihnen besteht. Nur wäre dabey nicht zu übersehen, daß nicht die Mitlebenden allein, sondern auch die Vorzeit Anspruch hätte, um ihren Glauben befragt zu werden;

denn unstreitig macht die Gegenwart allein nicht die Kirche aus.

Abgesehen aber von den kaum zu besiegenden Schwierigkeiten dieses Verfahrens, (denn wie wäre dabey z. B. nur eine leidliche Vollständigkeit zu erreichen, zumal da die Druckerpresse unmöglich entscheiden kann, welche Stimmen vor andern gehört zu werden verdienen): ist auch zu bezweifeln, daß es für sich ein richtiges Resultat ergeben wird. Theils kann es geschehen, daß Manche sich zu den Mitgliedern der Kirche rechnen oder dazu gerechnet werden, die es wirklich nicht sind, weil sie die eigenthümliche Form des kirchlichen Glaubens und Lebens, — was sich am Ende auch als solche zeigen mag, — in sich nicht darstellen. Da diese nun und ihre Meinungen bey jener Methode eben so gut gezählt würden, als die der wahren Mitglieder, so käme man auf diesem Wege zu keinem richtigen Durchschnitt. Theils lassen sich auch die Ansichten der Einzelnen nicht wahrhaft verstehen, und das Uebereinstimmende und Abweichende in ihnen nicht richtig schätzen, wenn man sie nicht in ihrem Verhältnisse zum Geist und Princip der Kirche betrachtet; denn, wie schon früher bemerkt, darf man die Meinungen der Individuen nicht als etwas für sich Selbstständiges und Unabhängiges ansehen, so daß die Kirche nur die Frucht einer gewissermaßen zufälligen Uebereinstimmung wäre; sondern es ist das Leben, der Geist der Kirche, der in den Individuen wirkt, und sich unter verschiedenartigen Bestimmungen freyer oder gehemmter, reiner oder getrübter, vollkommener oder unvollkommener in ihren Ansichten ausdrückt. Wollte man dieß nicht in Betracht ziehen, so würde man überhaupt wohl wenig Uebereinstimmung finden, sondern nur ein trübes Gewirre von Meinungen, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen. Soll einigermaßen Licht und Ordnung in diese Masse gebracht, soll mit einiger Sicherheit unterschieden werden, was für Ansichten und Meinungen zur Ausmittelung des

Kirchenglaubens zu vergleichen sind: so müssen uns andere Mittel zu Gebote stehen, als bloß die logische Comparation und Abstraction, wir müssen das Ursprüngliche und das Abgeleitete, das Wesentliche und das Zufällige, das Gemeinsame und das Abweichende in der Art, wie sich das kirchliche Leben auf Seiten des Dogma ausspricht, genetisch zu begreifen suchen.

Zu dem Ende müssen wir auf den Ursprung der Kirche zurückgehen; wenn irgendwo, so muß sich hier erkennen lassen, was ihr erzeugendes Princip war. Wie kam es, daß die Lutherische Kirche sich als besondere Kirche constituirte? Was trieb die Reformatoren, die damals bestehende kirchliche Gemeinschaft zu verlassen und eine andere zu gründen? Was waren die Gebrechen, an denen sie Anstoß nahmen, und die irrigen Ansichten, die denselben zum Grunde lagen? Was waren auf der andern Seite die Ideen, die Grundsätze, die gerade ihnen jene Gebrechen so unerträglich machten, da Andere sich bey ihnen doch beruhigten? Wissen wir dieß, so haben wir ein Regulativ, nach welchem wir die spätern Erscheinungen auf dem Gebiete der protestantischen Dogmatik und ihr Verhältniß zur Kirche beurtheilen können; denn, was wir für einen wahren Ausdruck des kirchlichen Lebens halten sollen, muß mit dem, wovon es ausgegangen ist, im Einklang stehen, und sich der Hauptsache nach als Entwickelung des ursprünglichen Keimes begreifen lassen.

Was uns hierbey zu Hülfe kömmt, ist der Umstand, daß die Reformatoren und Gründer unserer Kirche von dem, was sie wollten und nicht wollten, ein sehr klares Bewußtseyn hatten, und sich darüber nicht bloß zufällig in Privatschriften, sondern auch mit allem Bedacht in öffentlichen Urkunden ausgesprochen haben, die man als authentische Erklärungen ansehen kann, wodurch die Kirche selbst bey ihrer Aussonderung und eignen Constituirung Angesichts ihrer

Gegner und der weltlichen Obrigkeit (vor Kaiser und Reich) die Grundsätze und Grundbegriffe ihres Glaubens bezeichnet und behauptet hat. Dieß sind die symbolischen Bücher, namentlich die Augsburgische Confession, die Grundlage unserer ganzen Kirchenvereinigung; denn dieser ist es ja wesentlich, daß sie nicht auf irgend einem äußern Verhältnisse, z. B. zum Römischen Bischofe, beruht, (so wenig auf der bloßen Lossagung von demselben, als auf seiner Anerkennung) sondern, wer sich zur Augsburgischen Confession bekannte, galt damit für einen Genossen der Lutherischen Kirchengemeinschaft. Darauf also und auf die übrigen symbolischen Schriften wird unsere kirchliche Dogmatik zurückweisen und nach ihnen bestimmen müssen, was wahres Element des Kirchenglaubens sey.

Zwar wird bekanntlich die fortdauernde Gültigkeit der symbolischen Bücher von Vielen in Anspruch genommen, aber doch nur, inwiefern sie noch immer regula fidei s. doctrinae, Richtschnur des Glaubens und der Lehre seyn sollen. So betrachten wir sie hier aber nicht, sondern bloß als testimonia fidei, Erklärungen unserer Kirche über ihren Glauben, was sie unstreitig waren. Als solche sind sie aber auch historische Quellen für unsere Kenntniß des Kirchenglaubens, zunächst des ursprünglichen, dann aber auch des Kirchenglaubens überhaupt. Denn, wenn unsere Kirche eine wahre geschichtliche Existenz haben, wenn wir sie nicht bloß als eine vorübergehende Wirkung zufällig zusammentreffender Umstände ansehen sollen, ohne einen tiefern Grund in irgend einem wesentlichen Bedürfniß, irgend einer wesentlichen Modification des Christlichen Bewußtseyns: so muß ihr als geschichtlicher Erscheinung eine innere Einheit zukommen, und diese kann jetzt keine andere seyn, als die sie von Anfang an gehabt hat, und die sich in ihren Symbolen darstellt. Gesetzt also, wir fänden zu irgend einer Zeit Principien, Ansichten in der Kirche herrschend, die mit den Symbolen durchaus in

keine Harmonie zu bringen wären, so würden wir schließen müssen: Eins von Beiden, entweder, sie sind keine wahren Elemente des kirchlichen Lebens, es sind Abweichungen, Abnormitäten, Krankheitserscheinungen, oder die Kirche ist nur dem Namen nach eine Kirche, nicht in Wahrheit, und ist sie es gewesen, so ist sie es jetzt nicht mehr, es ist ein bloßes Scheinleben, was sie fortführt, nachdem die Seele entflohen ist; denn es fehlt ihr an Demjenigen, wodurch sich eine Kirche als geschichtliche Einheit festhalten lassen, wodurch sich das wirklich Lebendige als solches bewähren muß, an dem bleibenden Grundcharakter, an der Stetigkeit wesentlicher Ideen und Grundsätze, an einem beharrlichen Lebensprincip, wodurch, was nicht assimilirt werden kann, ausgestoßen wird. Wären die Anschuldigungen der Römisch-katholischen Polemik in Ansehung der Veränderlichkeit unsers Lehrbegriffs in der Art, wie sie erhoben werden, gegründet; wäre es unsere Kirche, die jetzt für heillosen Irrthum erklärte, was ihren Stiftern die heiligste Wahrheit war, von der man nichts weichen oder nachgeben dürfe, möchte auch Himmel und Erde zu Grunde gehen *): so verdammte sie freylich ihren eignen Ursprung, und sie könnte auf keine größere Achtung Anspruch machen, als das Individuum, das heute aus Gewissen leugnet, woran es gestern Seele und Seligkeit setzte.

Gehört denn eine starre Unbeweglichkeit zum Wesen der Kirche? Gewiß nicht! Vielmehr, wo Leben ist, da ist Bewegung, da ist Wechsel. Die Kraft, welche die Kirche in's Daseyn rief, wird auch in ihr fortwirken. Veränderungen werden daher auch mit dem Lehrbegriff vorgehen; diese werden wir aber auf folgende vier Arten zurückführen können.

*) Luther, in den Schmalkaldischen Artikeln, des andern Theils ersten Artikel.

1) Die Grundideen, oder die Principien des Kirchenglaubens werden weiter ausgebildet und entwickelt. Die einfachen Sätze, die anfangs genügten, um das, worüber man unter sich einig und mit der Gegenpartey im Streite war, auszudrücken, werden, zum Theil nicht ohne innere und äußere Kämpfe, näher bestimmt, weiter ausgeführt, vollkommener begründet, ihr Zusammenhang, ihre Voraussetzungen und Folgerungen werden vollständiger eingesehen und dargelegt. So finden wir die protestantische Lehre vom Ansehen der heiligen Schrift in den ersten Symbolen kaum angedeutet, in den spätern mit einigen wenigen Bestimmungen abgethan; bald machte sie einen der ausführlichsten Abschnitte der Dogmatik aus. Nur eine Folge dieser Entwickelung der Grunddogmen ist es, daß alle Lehren, auch solche, die ihnen ferner zu liegen scheinen, denselben mehr und mehr angepaßt werden, z. B. die Lehre von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo der Lutherischen Ansicht vom Abendmahl; wenn ferner etwa, was aus einer frühern Periode in unsere Dogmatik herübergenommen ist, der Prüfung unterworfen, und, inwiefern es den Grundsätzen der Kirche nicht entspricht, mit ihnen in Uebereinstimmung gebracht, nach ihnen umgebildet wird. So entschied man sich z. B. bald, die Absolution und Ordination nicht zu den Sacramenten zu rechnen, wozu Melanchthon anfangs nicht ganz ungeneigt war.

2) Die Grundideen des Kirchenglaubens gehen mit neu entstandenen Gestaltungen der Wissenschaft oder des Lebens neue Verbindungen ein. Die Dogmatik hat ja eine Seite, von der sie in das Gebiet des Erkennens, so wie dieß in das ihrige eingreift. Nun hat die Wissenschaft ihre eigne Geschichte; der Umfang der Erkenntniß wird erweitert, andere Methoden werden eingeführt, neue Ansichten und Systeme, namentlich philosophische, gelangen zur Herrschaft. Wie viel anders ist der gegenwärtige Standpunct der Kritik, als zur

Zeit der Reformation? Mit wie ganz andern Augen werden historische Zustände und Thatsachen aufgefaßt und gewürdigt? An die Stelle der damaligen Aristotelisch-scholastischen Schulphilosophie ist abwechselnd, um nur einige Hauptveränderungen in Deutschland zu berühren, die Leibnitz-Wolfische, in neuern Zeiten die Kantische, bey Vielen die Naturphilosophie getreten, und hat auch auf Diejenigen, die für keine derselben Partey genommen haben, durch die Meinungen und Ansichten bedeutend wirken müssen, die jede geltende Philosophie in allgemeinen Umlauf bringt. Dieß konnte nicht ohne Einfluß auf die Dogmatik bleiben. Gewisse Perioden der biblischen Geschichte z. B., so wie die Urkunden, worin, und die Art, wie sie dargestellt werden, können wir nicht so ansehen, wie unsere Voreltern vor 200 Jahren; deßhalb können wir uns aber auch von der Inspiration, auch von manchem Andern nicht dieselben Begriffe machen; die verschiedene Lösung gewisser philosophischen Probleme, z. B. des Verhältnisses der Freyheit zur Nothwendigkeit, führt auch zu Verschiedenheiten in der Lösung dogmatischer Aufgaben, z. B. der Vereinigung des Bösen und des Uebels mit der göttlichen Heiligkeit und Güte; lange verrieth diese den Einfluß der Leibnitzischen Theodicee, bis selbige mit der Philosophie ihres Urhebers überhaupt ihren Credit verlor. Bey alle dem konnte der religiöse Geist und Charakter der Dogmatik, konnte die Grundstimmung des Gefühls und Glaubens dieselbe bleiben, aber die Art der wissenschaftlichen Darstellung mußte sich ändern; andere Materialien machen eine andere Bauart nothwendig, wenn auch derselbe Künstler die Aufsicht führt. — Auf der andern Seite mußte auch die Veränderung der Sitten, des Geschmacks, der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens, am meisten freylich auf die Christliche Kunst- und Sittenlehre, aber doch auch auf die Dogmatik, z. B. in der Lehre von der Kirche, einwirken, ohne daß darum der Glaube selbst eine wesentliche Aenderung zu erfahren brauchte.

3) Allein auch das religiöse Interesse kann eine Richtung nehmen, die mit dem Glaubensprincip der Kirche zwar in keinem Widerspruche steht, aber doch nicht ganz aus demselben begriffen werden kann. Wenn man auf die letzten Gründe der verschiedenen Formen des Christlichen Glaubens zurückgeht, so wird man finden, daß ihre Verschiedenheit nicht so sehr davon herrührt, daß der Eine behauptet, was der Andere leugnet, (dieß ist schon etwas Abgeleitetes) als von dem verschiedenen Gewichte, welches auf gewisse, gemeinschaftlich anerkannte Seiten des Christlichen Bewußtseyns gelegt wird. Auch die Verschiedenheit wissenschaftlicher Ansichten geht hauptsächlich von den verschiedenen Standpuncten der Betrachtung aus; welches Problem ein Philosoph als das erste, wichtigste, vor allen andern auf's Reine zu bringende ansieht, entscheidet gewöhnlich über sein System *). Vollständiger wird man die Verschiedenheiten des religiösen Gefühls und Glaubens daraus erklären können, daß diese oder jene Seite desselben eine überwiegende Kraft erlangt, wodurch sie sich zum Mittelpuncte des ganzen Glaubenssystems erhebt, worauf alles Andere bezogen, und eben durch diese Beziehung eigenthümlich gestaltet wird. So z. B. in unserer Kirche das Bewußtseyn, daß unser ganzes Heil allein von Christo kömmt und im Glauben empfangen wird. Daraus wird man nun nicht bloß die Form, sondern großentheils auch die Geschichte der Dogmen begreifen können; man wird finden, daß es keineswegs zufällig war, sondern in der Natur der Sache lag, wenn allmählig gerade diese Puncte in dieser Folge zur Sprache gebracht, und so, wie es geschehen ist, entschieden wurden. Wenn aber die Durcharbeitung der Dogmen nach dieser Seite hin die Kräfte in Anspruch zu nehmen aufgehört hat, wendet sich das In-

*) Vergl. Herbarts Einleitung in die Philosophie, im vierten Abschnitt (Einleit. in die Metaphysik).

treffe andern Bestandtheilen des Christlichen Bewußtseyns zu; andere Gegensätze treten hervor und werden ein Gegenstand der Verhandlung; z. B. jene von den Socinianern angeregten Verschiedenheiten in der Ansicht der göttlichen Trinität, oder der jetzt so viel besprochene Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus. Dieß erzeugt oder kann wenigstens Veränderungen erzeugen, die mit dem kirchlichen Glaubensprincipe nicht gerade im Widerspruch stehen, aber doch auch nicht als bloße Entwickelung desselben zu begreifen sind, sondern eher neue Gestaltungen in Glauben und Leben der Kirche vorbereiten.

4) Damit hängt aber ein gewisses Zurücktreten der kirchlichen Grundansicht und so eine vierte Art von Veränderungen zusammen, die nicht nur vom Grundprincipe des Kirchenglaubens nicht ausgehen, sondern auch demselben widerstreiten. Das Interesse hat sich allmählig über Vielerley vertheilt, ist dadurch von den ursprünglichen Hauptpuncten sehr abgezogen; nach und nach werden diese vergessen; daß gewisse Annahmen, die Manchem zusagen, mit ihnen unverträglich sind, wird übersehen oder nicht beachtet; selbst directer Widerspruch fällt endlich nicht mehr auf. Scheinen nicht wirklich Manche kaum zu wissen, warum es sich zwischen den Reformatoren und ihren Gegnern eigentlich handelte? Wird nicht der Pelagianismus, den der ganze Kampf gegen die herrschenden Meinungen und Mißbräuche der Römischen Kirche hauptsächlich galt, von vielen lutherischen Theologen unserer Zeit unbedenklich in ihr System aufgenommen? Dergleichen kann nun nicht geschehen, ohne die Kirche in ihrem Wesen anzutasten, ohne ihre geschichtliche Einheit, wodurch sie von Anfang an eben diese Kirche war, aufzuheben, und, da dieselbe sich doch in andern Dingen und in andern ihrer Mitglieder fortwährend geltend machen wird, eine Reihe von Widersprüchen und einen Kampf hervorzurufen, in welchem die Kirche als diese Kirche untergehen,

oder sich endlich durch Ausstoßung des Fremdartigen behaupten muß.

Ueberblicken wir nun die Geschichte des Lehrbegriffs im Ganzen, so wird sich zeigen, daß die erste Classe von Veränderungen vorzugsweise den frühern Perioden der Kirche angehört, Veränderungen der drey letzten Arten den spätern. Anfangs hat sich das allgemeine Interesse noch zu sehr auf diejenigen Puncte geworfen, deren Hervortreten im Bewußtseyn die Entstehung der Kirche herbeyführte, als daß andere recht zur Sprache kommen, viel weniger widersprechende Meinungen Gehör finden könnten; die weitere Aus- und Durchbildung der angenommenen Principien beschäftigt Alle, die an dem Fortschreiten der Dogmatik thätigen Antheil nehmen. Auch was die Wissenschaft, namentlich die Philosophie betrifft, pflegen gerade in solchen Perioden keine tief eingreifenden Veränderungen, keine bedeutenden Umwandlungen einzutreten; sie bereiten sich vielleicht für die Zukunft vor; soll der ausgestreute Same aber aufgehen, so muß die Zeit erst ruhiger geworden seyn, als sie unter den ersten Bewegungen auf dem Gebiete der Religion und Kirche seyn kann, und die Talente, die dazu mitwirken können, müssen weniger durch diese abgezogen und beschäftigt werden. Doch fehlt es in der Kirche niemals auch an solchen Elementen, die unter einen der drey letzten Gesichtspuncte fallen; die Dogmatik aber, als Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs, wie er wirklich zu einer gegebenen Zeit ist, darf keine Art von Veränderungen ausschließen, die sich über den Rang der bloßen Privatmeinung erheben, und auf den gemeinsamen Glauben Einfluß üben (was, in einer literärisch so thätigen Zeit, wie die unsrige, schwerlich geschehen kann, ohne auch in die Literatur überzugehen). Dabey versteht es sich jedoch, daß sie, zumal bey einer für den Anfang des Studiums berechneten Darstellung nicht allen dieselbe Wichtigkeit beylegen, oder die gleiche Aufmerksamkeit widmen kann.

Der Grad jenes Einflusses und der davon abhängigen Wichtigkeit für die Glaubenslehre läßt sich nach Zweyerley schätzen. Erstens darnach, wie weit eine gewisse Ansicht in das gemeinsam Anerkannte eingegriffen hat, oder einzugreifen geeignet ist. Denn man darf nicht bloß auf das, was geschehen ist, Rücksicht nehmen, sondern auch auf das, was sich nach einer richtigen Schätzung der Sache selbst und der Umstände erwarten läßt; vielleicht kann man von einer für den Augenblick sehr verbreiteten Meinung voraussehen, daß sie bald zu den vergessenen gehören wird, und umgekehrt. Zweytens nach ihrem Verhältniß zu den in der Kirche öffentlich, nämlich in ihren symbolischen Büchern ausgesprochenen Grundsätzen. Was dazu dient, diese nach ihrem wahren Sinne, nach ihren Gründen und Folgen von allen Seiten ins Licht zu setzen, hat, auch in der ersten Hinsicht, die höchste Wichtigkeit; denn es ist und bleibt die beständige Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs, und was auch immer sonst noch in denselben aufgenommen seyn oder werden mag, muß darnach beurtheilt und gewürdigt werden. Daraus folgt, daß auch diejenige Periode der Kirche, in der man sich vorzugsweise um die Ausführung und Entwickelung jener Grundsätze bemühte, in unserer Kirche die beiden ersten Jahrhunderte ihres Bestehens, und was sie für die Ausbildung des Lehrbegriffs geleistet haben, fortwährend die größte Bedeutung für die Dogmatik behalten müssen. Wenn es also die erste Regel für die Bearbeitung derselben war, auf die symbolischen Bücher zurückzuweisen, so ist es die zweyte, sich an diejenigen Dogmatiker anzuschließen, welche die Grundsätze derselben in gleichem Geiste gemeinschaftlich fortgebildet haben. Daher ist es, nach dem Titel unsers Lehrbuchs, die lutherische Dogmatik *nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern*, womit auch wir uns hauptsächlich beschäftigen wollen.

Die Verbindung der Letzten mit den Ersten findet, von allem Andern abgesehen, ihre hinreichende Begründung schon

in ihrem nicht abzuleugnenden historischen Zusammenhange. Ursprünglich war selbst die Gränze zwischen Beiden nicht scharf gezogen. Die erste Dogmatik unserer Kirche, Melanchthons loci communes, hatten in vielen Gegenden symbolisches Ansehn *); Chemnitzens, Strigels, gewissermaßen selbst Hutters größere dogmatische Werke waren Commentare von ihnen; auf diesen Grund bauten die andern Dogmatiker des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts fort, nur daß, neben und mehr als die Melanchthonischen, auch Luthers eigenthümliche Ansichten, die in dem Concordienbuche eine öffentliche Sanction erhalten hatten, zu Rathe gezogen wurden. So bilden also die symbolischen Bücher, die übrigen Schriften der Reformatoren, und die Arbeiten der auf sie folgenden Theologen eine zusammenhängende Reihe von dogmatischen Bestrebungen, die kaum ohne eine gewisse Gewaltsamkeit zerrissen werden kann. Unstreitig wird man die symbolischen Bücher aus den übrigen Werken ihrer Urheber und der in gleichem Geiste fortarbeitenden Nachfolger derselben am beßten verstehen; man wird jene nicht achten können, ohne einen Theil dieser Achtung auch auf diese zu übertragen. — Indeß wollen wir es nicht tadeln, wenn Andere, wie Dr. Bretschneider **), sich bloß an die symbolischen Bücher zu halten vorziehen. Es ist ja allerdings ein Unterschied zwischen dem, was die Kirche ursprünglich und ausdrücklich für ihre Ansicht erklärt, und was sie nur vermöge stillschweigender Uebereinstimmung ihrer Lehrer, die zum Theil durch spätern Widerspruch gewissermaßen aufgehoben ist, dafür hat gelten lassen; zwischen den Grundsätzen, die eine Norm

*) Auch in der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung werden sie, nächst der Apologia Philippi (d. h. der Augsburg. Confession) zu den „bewährten" Büchern gerechnet, deren sich die Pfarrer zur Verhütung verderblichen Irrthums bedienen sollten.

**) In seinem Handbuche der Dogmatik der Evang. Lutherischen Kirche.

für alle Zeiten seyn müssen, so lange die Kirche besteht, und ihrer weitern Entwickelung, inwiefern diese den Einfluß einer gewissen Zeit nicht verleugnen kann; wer sich an jene binden zu müssen glaubt, ist darum noch nicht geneigt, zu Gunsten dieser etwas von dem Rechte aufzugeben, was das neunzehnte Jahrhundert so gut wie das siebzehnte hat, dieselben auf seine Weise zu verfolgen und seiner Bildung und Denkart anzupassen. Man kann daher versuchen, die Gegenwart unmittelbar an den ersten Ursprung anzuknüpfen, um so, von jedem unnöthigen Zwange entbunden, sich desto freyer bewegen zu können, und für eine Zeit, die schon vor der entfernten Möglichkeit erschrickt, sich in die Fesseln, wie man sagt, eines verjährten Systems wiederum einschmieden zu lassen, desto sicherer wenigstens die Principien zu retten. — Wir halten es jedoch mit De Wette für gerathener, ein so bedeutendes historisches Mittelglied nicht zu überspringen; indem wir den Gang, den die Ausbildung der Kirchenlehre geschichtlich genommen hat, reflectirend in uns wiederholen, gelangen wir zu jener genetischen Erkenntniß derselben, die wir zuvor als das wesentlichste Erforderniß ihrer richtigen Ausmittelung bezeichnet haben.

Doch kann es uns keineswegs um eine bloß äußere Bekanntschaft mit dem, was vormals in der Kirche gelehrt, was in Lehrbüchern und Hörsälen vorgetragen wird, zu thun seyn; zu dem Ende brauchten wir nur irgend ein angesehenes und vielgebrauchtes Compendium aus jener Periode, z. B. das Hutterſche oder Baiersche, zur Hand zu nehmen. Wir werden uns vielmehr über die damalige Zeit zu erheben suchen, indem wir ihren Lehrbegriff auf das zurückzuführen und aus Demjenigen zu verstehen streben, was den damals anerkannten Dogmen auch jetzt noch ihre Gültigkeit sichert, aus dem Christlichen Grundbewußtseyn und der eigenthümlichen Modification desselben, worauf die Kirche und der Kirchenglaube fortwährend beruht. Wir werden ferner auf

die Bedürfnisse, die herrschenden Ansichten, den wissenschaftlichen Standpunct unserer Zeit Bedacht nehmen müssen; denn ihr gehören wir an, sie und ihre Erscheinungen richtig zu beurtheilen, auf sie zu wirken, sollen wir uns vorbereiten; von der ihr eigenthümlichen Art und Stufe der Geistesbildung können und sollen wir uns nicht losmachen. Wir werden endlich nicht vergessen dürfen, daß wir, indem wir den Kirchenglauben wissenschaftlich zu durchdringen suchen, auch unsere eigne Ueberzeugung zu entwickeln und zu bestimmen haben, die wir ja Glieder der Kirche sind.

Es ist oben nämlich schon angedeutet, daß, obwohl das Studium der Dogmatik mehr darauf gerichtet seyn soll, uns in den Lehrbegriff der Kirche hinein, als eine individuelle Meinung für uns festzusetzen, wir doch auf diesem Wege auch uns selbst, als zu dieser Kirche gehörig, am beßten verstehen und über den eignen Glauben zur Klarheit kommen werden. Die Dogmatik ist etwas Anderes, als ein Abschnitt der Dogmengeschichte, wodurch uns ein System von Lehren, die in keiner Beziehung zu unserer Ueberzeugung stehen, zur Anschauung gebracht wird; sie ist eine lebendige Reproduction des Kirchenglaubens aus der Seele des Darstellenden, ist ihm daher nicht Darstellung eines fremden, sondern des eignen Bewußtseyns, und will als solche auch von Andern aufgenommen werden, die in derselben religiösen Gemeinschaft festgewurzelt sind, und über ihren Glauben sich wissenschaftlich zu verständigen ein ähnliches Bedürfniß haben. Sie ist nicht bloß ein Bild, sie ist auch selbst ein Glied in der Reihe der Erscheinungen, worin sich das in der Kirche verbreitete religiöse Leben ausdrückt; sie ist dieses aber nicht auf eine bewußtlose Weise, sondern mit dem klaren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zu dem in der Kirche Anerkannten, zu den Principien und Grundideen des Kirchenglaubens.

Dieses Verhältniß erfordert noch eine kurze Erwägung. Man pflegt es mit den hergebrachten Namen der Orthodoxie

und Heterodoxie zu bezeichnen. Im Allgemeinen ist Orthodoxie Uebereinstimmung, Heterodoxie Abweichung vom Kirchensystem. Doch bedürfen diese Begriffe einer nähern Bestimmung, wenn sie zur Norm dienen sollen, um eine dogmatische Darstellung vom Standpuncte der Kirche aus zu würdigen, wie vormals häufiger als jetzt geschah, indem man z. B. Orthodoxie forderte, Heterodoxie verwarf.

Orthodoxie ist eigentlich, wie die Gesundheit, ein idealer Zustand. Dächten wir uns, daß der religiöse Geist, der die Kirche beseelt, sich gleich den lebendigen Naturkräften selbst seinen vollkommen angemessenen Ausdruck anbildete, und zwar unter möglichst günstigen Umständen und aus den geeignetsten Elementen, also durch nichts gehemmt, durch nichts bestimmt, als durch die innere Nothwendigkeit der eignen Natur: so hätten wir daran das Ideal und den wahren Maßstab der Orthodoxie. Da uns dieser absolute Maßstab aber fehlt, so müssen wir mit einem relativen vorlieb nehmen, d. h. mit demjenigen, welchen die Dogmatik der ersten Perioden unserer Kirche uns darbietet, als die vergleichungsweise und im Ganzen reinste Entwickelung ihrer Grundprincipien. Dabey darf aber nicht vergessen werden, daß dieser Maßstab nur relativ ist. Hält Jemand es für ein Erforderniß der Orthodoxie, daß man die Glaubenslehre jener Periode, ganz wie sie ist, nicht nur in Ansehung der Principien, sondern auch in Ansehung ihrer Darstellung und aller einzelnen daraus abgeleiteten Lehrsätze zu der seinigen mache, so geht er offenbar zu weit. Man hört nicht auf, orthodox zu seyn, wenn man die kirchliche Glaubenslehre in Uebereinstimmung mit ihrem Geist und ihren wesentlichen Grundsätzen fortzubilden sucht, sollten dabey auch einige Dogmen, die vormals für feststehend gehalten wurden, eine etwas andere Gestalt gewinnen; oder wenn man sie dem veränderten Standpuncte der Wissenschaft anpaßt, und, so weit anderweitige wissenschaftliche Ansichten und Systeme

auf sie Einfluß haben, die vormals übliche Art ihrer Auffassung und Begründung mit einer zeitgemäßeren vertauscht*); selbst wenn man die Aufmerksamkeit auf andere Gegensätze hinlenkt, als welche ursprünglich das Uebergewicht behaupteten, sollte darüber auch, was unsern Vorfahren die Hauptsache schien, etwas mehr in den Hintergrund gerückt, oder von der Strenge ihrer Behauptungen hier und da Einiges nachgelassen werden. Wenigstens wäre es eine falsche Orthodoxie, die das Erste und Zweyte ausschließen wollte, und eine erlaubte Heterodoxie, die sich des Dritten nicht ent-

*) Man hört an neueren Versuchen dieser Art nicht selten tadeln, daß sie den alten Dogmen einen Sinn unterlegten, woran vor Zeiten Niemand gedacht habe. Zum Theil ist dieß wahr; auf den philosophischen Gehalt der Dogmen war man vormals überhaupt nicht sehr aufmerksam, oder deutete ihn, wie natürlich, nach damaliger Philosophie, die freylich so wenig, als an manche Schwierigkeiten, auch an ihre Auflösungen dachte, worauf die Neueren gekommen sind. So fällt den Meisten, die im gewöhnlichen Leben von metaphysischen Begriffen und Sätzen Gebrauch machen, nicht ein, wie schwer dem Philosophen ihre Deduction und Bestimmung werden mag; wer wird es diesem aber zum Vorwurf machen, daß er ihnen eine Bedeutung untergeschoben, woran die Meisten doch gar nicht dächten? Zum Theil ließe sich indeß auch wohl nachweisen, daß die Philosopheme, unter deren Einfluß gewisse Dogmen entstanden, von denen, wodurch neuere Theologen sie zu erklären suchen, wirklich nicht wesentlich verschieden waren. Worauf es aber hierbey ankömmt, ist überhaupt etwas Anderes, nämlich worin die etwa Statt findende Verschiedenheit besteht, ob sie nur die wissenschaftliche Darstellung und Rechtfertigung des Dogma betrifft, — was ganz unverfänglich ist, — oder das ihm zum Grunde liegende Gefühl, den dadurch ausgedrückten ursprünglichen Glauben, — was allerdings nicht gleichgültig wäre. — Uebrigens geht dieser Tadel wohl eben nicht von einer zu zärtlichen Fürsorge für die Erhaltung der Orthodoxie aus (die ihn erheben, wären wohl am wenigsten geneigt, die alte Dogmatik beyzubehalten, wie sie ist); nicht daß man von dem Sinn der alten Dogmen abzuweichen, sondern daß man überhaupt noch einen Sinn darin zu finden wagt, scheint Manchen Grund genug zu einer gerechten Unzufriedenheit.

hielte. Denn worauf es ankömmt, ist doch nur die Einheit der Principien, die Stetigkeit der geschichtlichen Entwickelung, und die Abwehr Desjenigen, wodurch jene verletzt, diese gestört werden müßte; daß in jeder Hinsicht Alles beym Alten bleibe, darf weder Zweck seyn, noch wäre es, selbst durch kräftigere Mittel, als unserer Kirche zu Gebote stehen, durchzusetzen. Die eigentlich falsche und verwerfliche Heterodoxie ist allein diejenige, die Ansichten geltend machen will, die mit den Grundideen des Kirchenglaubens in unauflöslichem Widerspruche stehen und ganz außer der Reihe seiner naturgemäßen Entwickelung liegen; denn diese können nie auf eine förderliche Weise ins Leben der Kirche eingreifen.

Wollte man indeß, um sich nicht ins Unbestimmte zu verlieren, strenge bey dem Maßstabe bleiben, den die symbolischen Bücher und die ältesten Dogmatiker an die Hand geben: so müßte man verschiedene Stufen der Orthodoxie und Heterodoxie, der Annäherung und der Entfernung von ihnen gelten lassen, von denen, mit Ausnahme der bezeichneten falschen Extreme, keine geradezu auszuschließen wäre; vielmehr wäre hier der Ort, wo die individuelle Ueberzeugung sich aussprechen dürfte. Sie hat die Stelle zu bestimmen, die eine gewisse Darstellung, sey es im Ganzen oder in einzelnen Theilen, auf jener Stufenleiter einnimmt, und damit zugleich das Urtheil über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der in der Kirche aufgekommenen Ansichten und Lehrmeinungen. Verschiedenheiten sind hier eben so unvermeidlich, als für das Wohl der Kirche unbedenklich, ja nothwendig. Der Eine wird geneigt seyn, das Alte festzuhalten und in Schutz zu nehmen, wo vielleicht ein Anderer meint, daß es mit den Zuständen, worin es seine Haltung gefunden, schon längst der Vergangenheit anheim gefallen sey; der Andere fühlt sich berufen, die neuen Ansichten unsers Zeitalters, die Frucht seiner Bildung, seines Geschmacks, seiner Forschungen, in die Dogmatik einzuführen, die Jenem außer Zusammenhang

mit ihren Principien zu stehen scheinen. Findet nur jede dieser Richtungen ihre Stellvertreter, so werden sie sich gegenseitig das Gleichgewicht halten, und, indem sie Stetigkeit in der Bewegung, Bewegung in der Stetigkeit erhalten, den Lehrbegriff auf die für das Ganze zuträglichste Weise dem Ziele jener idealen Orthodoxie näher bringen. Der Einzelne aber strebe, mit der größten Sicherheit in Ansehung der Grundideen die regste Empfänglichkeit für das, was ihre allseitige Entwickelung und Anerkennung fordert, und mit der beständigen Richtung auf die Gemeinschaft die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Festigkeit der eignen Ueberzeugung zu verbinden.

Denn so gewiß es ist, daß, wer heilsam auf die Kirche einwirken will, ihre Grundansichten in sich aufgenommen haben, also im Wesentlichen orthodox seyn muß: so kann doch eine willkürliche Affectation der Orthodoxie ohne innere Ueberzeugung eben so wenig zum Guten führen, als der Leichtsinn, womit Manche sich der Sucht der Heterodoxie hingeben. Nicht Willkür darf uns zur Annahme dieses oder jenes Systems bestimmen; es soll die gemeinschaftliche Frucht der Einsicht und des Glaubens seyn; Letzterer aber hängt mit unserer Stellung zur Kirche zusammen; uns diese vollkommen klar zu machen, darauf haben wir unser hauptsächlichstes Bemühen zu richten. Was aber dazu führt, indem es uns auf den Standpunct stellt, aus welchem sie zu beurtheilen ist, nämlich die Kenntniß des orthodoxen Systems in seiner ganzen Schärfe und Consequenz, nach seinen Gründen und seinem Zusammenhange, dasselbe dient auch, uns dem Geiste der Kirche mehr und mehr zu assimiliren; denn die möglichst reine und vollständige Anschauung seiner Aeußerungen ist es, wodurch er auch in dem Anschauenden Wurzel faßt.

Auch von dieser Seite bestätigt sich, wie sehr sich die Glaubenslehre der Kirche in ihren frühern Perioden beson-

ders, für den Anfang des dogmatischen Studiums eigne. Mag sie in Wenigem oder in Vielem der Umgestaltung bedürfen (die doch mehr das Aeußere, die Darstellung, als das Innere, ihren religiösen Geist und Charakter betreffen wird): immer bleibt sie es, woran die Bemühungen um die Aneignung und Fortbildung des gemeinsamen Lehrbegriffs am zweckmäßigsten angeknüpft werden; von ihr laufen die Wege aus, die man dabey einschlagen kann, so sehr sie sich auch weiterhin von einander entfernen mögen, und Jeder soll die richtige Erkenntniß von ihr und die Achtung gegen sie auf den seinigen mitnehmen. —

Warum und in welchem Sinne wir den kirchlichen Lehrbegriff als Gegenstand unserer Darstellung betrachten, wird hierdurch klar geworden seyn. Wir haben bey dieser Auseinandersetzung unsere Aufmerksamkeit mehr auf das Materielle, den Stoff der Dogmatik richten müssen; was über den Standpunct derselben zu bemerken ist, durften wir von früher her voraussetzen. Beides zusammengenommen zeichnet uns unsere Aufgabe mit völliger Bestimmtheit vor. Zu erörtern ist nur noch mit Wenigem, welche Beziehungen bey einer nach diesen Ansichten behandelten Lutherischen Dogmatik auf die heilige Schrift, auf die Glaubenslehre anderer Parteyen, und auf die Wissenschaft als solche zu nehmen sind, endlich, wie sie sich zum Lehrvortrage des Geistlichen bey Ausübung seines praktischen Berufes verhält.

5. Die Beziehung der Lutherischen Dogmatik auf die Aussprüche der heiligen Schrift.

In Folge des protestantischen Grundsatzes, daß die heilige Schrift die höchste Norm und Richterin in Glaubenssachen sey, hat man es immer bey uns für eine wesentliche

Aufgabe der Dogmatik gehalten, daß sie ihre Lehrsätze aus der Schrift bewiese. Die Ansicht aber, die man von den Erfordernissen einer solchen Beweisführung hatte, war vormals eine sehr viel andere, als die wir davon haben können.

Vormals hielt man ziemlich allgemein die Dogmatik nur für eine systematische Zusammenstellung religiöser Begriffe und Sätze, die man unmittelbar in der heiligen Schrift zu finden oder aus ihr folgern zu können glaubte. In der That war die damalige Dogmatik so wenig, wie irgend eine, dieser Vorstellung gemäß entstanden; man hatte nicht etwa bloß, um sie zu Stande zu bringen, die Behauptungen der Schrift ausgezogen, verglichen, verknüpft; sie war das Erzeugniß eines durch den Geist der Schrift befruchteten Lebens in Christlichen Ideen und Gefühlen und der darauf gerichteten Reflexion; was aber auf diese Weise aus der Tiefe eines Christlichen Gemüths hervorgegangen war, das suchte man hinterher mittelst einer scharfen Analyse in einzelnen Bibelsprüchen nachzuweisen, gleich als wären diese von den Bestimmungen der Dogmatik durch nichts, als durch den Mangel systematischen Zusammenhangs und der wissenschaftlichen Terminologie unterschieden *). Da man die Natur des religiösen Glaubens zu erforschen unterließ, da man das Wissen als Grundlage der Religion und die Schrift einseitig als Quelle eines übernatürlich geoffenbarten Wissens betrachtete: so übersah man zwar nicht ganz, man achtete aber nicht genug das unmittelbare Recht und die Gültigkeit, die der lebendige Glaube an sich selbst hat. Die vollkommene Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Systems und die

*) Vergl. Seb. Schmidts collegium biblicum prius et posterius (Argentor. 1676.) und in Baumgartens evang. Glaubenslehre (herausg. v. Semler. Halle, 1759—60) die Beweise aus Stellen des A. und N. Test. — Unter Neueren verfährt Storr noch oft nach derselben Methode.

strenge Ansicht der Inspiration, nach der ein biblischer Schriftsteller schlechterdings nichts sagen konnte, was nicht bis auf den Buchstaben absolut göttlich und allgemeingültig wäre, Beides zusammengenommen bewirkte, daß die Verschiedenheiten in der biblischen und in der kirchlichen Darstellungsweise der Glaubenslehren nicht wahrgenommen wurden, und daß man bey der dogmatischen Auslegung einzelne Sätze, Wörter, Wendungen preßte, gleich als wäre auch das Unbedeutendste mit aller Genauigkeit einer scholastischen Dogmatik abgewogen. Kein Wunder, daß man späterhin viele dieser Beweise so schwach fand! Nur war es zu voreilig, wenn man daraus gleich auf die Unhaltbarkeit des ganzen Systems schloß.

Erst im achtzehnten Jahrhundert kam man mehr und mehr zu der Einsicht, daß kirchliche Dogmatik und biblische Theologie nicht ganz Dasselbe seyen. Den ersten Anstoß gaben gewisse (namentlich Arminianische) Gegner des angenommenen Lehrbegriffs, deren Meinungen, anfangs lebhaft von unsern Theologen bestritten, dann doch bey ihnen Eingang fanden; dazu kamen späterhin die Fortschritte einer unbefangenen grammatischen und historischen Interpretation. Die erste Wirkung der neu erworbenen Einsicht war der Versuch, die Kirchenlehre nach der Bibellehre, obwohl unter dem Einflusse mancher nichts weniger als biblischer Zeitansichten, zu reformiren oder doch zu vereinfachen. Dabey lag immer noch dieselbe Voraussetzung zum Grunde, als wenn in der Kirche keine Dogmen gelten dürften, die nicht in der Bibel selbst ausdrücklich vorgetragen wären, oder als wenn die Ergebnisse der Exegese nebst ihren logisch abzuleitenden Folgesätzen unmittelbar auch geeignet wären, Bestandtheile der lutherischen Dogmatik zu seyn.

Anders steht die Sache nach unserer Ansicht von Religion und Dogma und von dem Verhältniß der kirchlichen

zur biblischen Dogmatik. Erstere kann nicht die Frucht eines bloß exegetisch logischen Verfahrens seyn; ihr Gegenstand ist ja nicht, was geschrieben werden konnte mit Tinte, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln von Stein oder Blätter Papiers, sondern ins Herz des frommen Christen (2. Cor. 3, 3); wenn anders auch wir, als von Gott Gelehrte (1. Thess. 4, 9), jene Salbung des Geistes empfangen haben (1. Joh. 2, 20, 27), die uns zu aller Wahrheit führt (Joh. 13, 16); sie hat daher nicht bloß aus dem äußern geschriebenen Worte, sondern aus den innern Thatsachen, Erfahrungen, Empfindungen des Christlichen Gemüths zu schöpfen; der Glaube aber, der lebendig aus diesem hervorgeht, muß zwar im Wesentlichen der Bibellehre gleich seyn, aber nicht gerade auch in seiner Darstellung und in allen seinen nähern Bestimmungen, worin ja die biblischen Schriftsteller selbst von einander abweichen. Allerdings wird also die kirchliche Glaubenslehre ihre Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der heiligen Schrift darthun müssen, nur dadurch kann sie sich als eine Christliche bewähren; die Art und Weise aber, wie dieß geschieht, kann nicht die vormals übliche seyn.

Erstlich werden wir in der Bibel nicht die einzelnen Lehrsätze unserer Dogmatik, sondern nur die wesentlichen Principien derselben suchen; wir werden nicht unmittelbar unser ganzes System nach allen seinen Bestimmungen in ihr finden wollen, sondern nur die Grundansichten, welche, in unser Leben und Bewußtseyn aufgenommen, wie dieses sich, in anderer sowohl, als besonders in religiöser Hinsicht, unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen hat gestalten müssen, und nach der eigenthümlichen Beschaffenheit, den Bedürfnissen, dem Standpuncte unserer wissenschaftlichen und sonstigen Bildung entwickelt, nicht umhin können auf unser System zu führen. Zweytens werden wir nicht soviel Gewicht auf das Einzelne, auf einzelne Ausdrücke und Schrift-

ſtellen und ihren wörtlichen Inhalt legen können; erſt dann, wenn wir die Verſchiedenheiten, die unter den heiligen Schriftſtellern ſelbſt Statt finden, in der Anſchauung des Urchriſtenthums im Ganzen bey uns ausgeglichen, und alles Einzelne aus dem Geiſt und Zuſammenhange dieſes Ganzen verſtanden haben, können wir mit völliger Sicherheit das Verhältniß unſerer Lehre zu der des erſten Chriſtenthums wiſſenſchaftlich beſtimmen, und ihre Einheit in der Idee befriedigend darthun. So iſt z. B. klar, daß wir, um jenes lutheriſche Dogma von der Rechtfertigung, nicht durch Werke, ſondern durch den Glauben, zu beweiſen, uns nicht, wie ehemals, begnügen dürfen, auf Eph. 2, 8, 9, oder andere Stellen, worin es allerdings wörtlich enthalten zu ſeyn ſcheint, bloß hinzuzeigen; die Begriffe δικαιουσθαι, ἔργα νόμου, πιστις, müſſen im Sinne Pauli beſtimmt, ihr Urſprung in ſeiner, in der Denkart ſeiner Gegner aufgeſucht, ihr Verhältniß zum Weſen der Lehre Chriſti, zu den Aeußerungen Jacobi und anderer Apoſtel ausgemittelt, es muß unterſucht werden, inwiefern ſie auch noch für uns Bedeutung haben, bey denen doch von Geſetz und Geſetzeswerken, in dem Sinne, wie unter Pauli Gegnern, nicht die Rede zu ſeyn ſcheint, u. ſ. w. Wer erinnert ſich nicht, wenn er mit der neuern Exegeſe bekannt iſt, der mancherley Streitigkeiten, die darüber unter Auslegern und Dogmatikern Statt finden? Und eben ſo iſt es in hundert andern Fällen.

Auf dieſe Art wird nun aber die Beweisführung ein bey weitem umſtändlicheres und ſchwierigeres Geſchäft, als vormals, und kann durchaus nicht mehr bloß ſo nebenbey betrieben werden. Dieß führt auf die Frage, ob es fernerhin überhaupt wohlgethan ſey, die zwiefache Aufgabe, den kirchlichen Lehrbegriff ſelbſt nach ſeinem Zuſammenhange, nach ſeinem Grunde im religiöſen Bewußtſeyn und nach ſeinen geſchichtlichen Beziehungen zu entwickeln, und die Einheit desſelben mit der Lehre der heiligen Schrift nachzuweiſen,

in einer Darstellung zu verknüpfen. Wir für uns glauben, bey dem Zwecke, den wir uns gesetzt, und bey den Gränzen, die wir uns abgesteckt haben, diese Frage verneinen zu müssen. Denn jede von ihnen erfordert die ungetheilte Aufmerksamkeit wie des Darstellenden, so des Auffassenden, und bey ihrer Verschiedenartigkeit ist es kaum möglich, der einen zu genügen, ohne von der andern abgezogen zu werden, und sich zu einer oberflächlichen Behandlung derselben verleiten zu lassen. Daher werden wir uns hauptsächlich auf die Darlegung des kirchlichen Systems beschränken; wo wir aber auf die Lehre Jesu und der Apostel verweisen, machen wir keinen Anspruch, sie und ihr Verhältniß zur Kirchenlehre so gründlich und erschöpfend, als es an sich allerdings nothwendig ist, erörtert zu haben; vielmehr muß dieß eignen Vorträgen über die dogmatischen Beweisstellen, oder über die biblische Theologie vorbehalten bleiben, wie sie mit Recht mehr und mehr in Gebrauch kommen, obwohl vielleicht in größerer Trennung von der kirchlichen Glaubenslehre, als es für die Einheit der theologischen Wissenschaften und den letzten Zweck des dogmatischen Studiums zu wünschen ist *).

*) Darstellungen, wie De Wettes biblische Dogmatik, haben gewiß ihren guten wissenschaftlichen Grund und ihren unleugbaren Nutzen; nur dürfte dieser größer für die exegetische und historische, als für die dogmatische Theologie seyn; für letztere würde, meiner Meinung nach, ein Vortrag fruchtbarer seyn, der sich wieder mehr der Methode z. B. von Zachariäs (etwas weitläuftiger, aber in ihrer Art vorzüglicher) biblischer Theologie (3. Aufl. Gött. 1774—86) näherte.

6. Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteyen.

Daß es neben unserer, der Lutherischen, noch andere, ebenfalls Christliche Kirchen, also auch neben der bey uns geltenden andere Formen der Christlichen Glaubenslehre giebt, haben wir bereits im Allgemeinen nicht bloß als Thatsache anerkannt, sondern auch zu begreifen gesucht, indem wir theils die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit verschiedener Modificationen sowohl des religiösen Bewußtseyns selbst, als seines dogmatischen Ausdrucks berührt, theils auch auf den Grund der Erstern hingewiesen haben, nämlich jenes Uebergewicht, welches einzelne Seiten des Christlichen Bewußtseyns erlangen, indem sie sich die übrigen unterordnen.

Die Glaubenslehre einer einzelnen Kirchenpartey kann nun nicht wohl verstanden werden ohne die stete Berücksichtigung der Dogmen der andern coexistirenden Parteyen, in Gegensatz mit welchen und unter deren Einfluß sie entstanden ist und sich entwickelt hat. Daher müssen wir auch beym Vortrage der Lutherischen Dogmatik vor Allem die Lehrsätze der Römisch-katholischen Kirche, dann aber auch der reformirten, so wie jener kleineren Parteyen vergleichen, die zum Theil neben der protestantischen Kirche entstanden, zum Theil aus ihrem Schooße hervorgegangen sind. Und zwar hat diese Vergleichung nicht bloß ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Interesse; sie bedingt nicht bloß die deutliche Einsicht in Grund und Wesen der unserer Kirche eigenthümlichen dogmatischen Bestimmungen, sondern auch die verständige und besonnene Erfüllung der Pflichten des geistlichen Berufs, inwiefern es bey den vielfältigen innern und äußern Berührungen, in denen die Lutherische Kirche mit andern steht, dem Theologen obliegt, nicht nur ihre Rechte erforderlichen Falls gegen etwanige Angriffe mit Nachdruck zu ver

theidigen, sondern auch sich, wie die ihm anvertraute Gemeine, von solchen Grundsätzen rein zu erhalten, welche die Idee und die unterscheidenden Charaktere unserer kirchlichen Gemeinschaft und dadurch diese selbst zu zerstören drohen. Sehr schwierig ist es aber, hierbey den Ton und die Art der Behandlung zu treffen, die sowohl dem wahren Verhalten der Sache, als auch den Grundsätzen und der Stellung unserer Kirche gemäß ist.

Verrufen ist der polemische Eifer der ältern Theologen und die Art ihrer Polemik selbst; auch ist es leicht, sich gewisser Fehler derselben zu enthalten, z. B. ihrer Kleinlichkeit, die dem Gegner auch nicht das Geringfügigste schenkt; der Härte und Lieblosigkeit, die selbst die Schranken des Anstandes und der Achtung durchbricht, die wir aus sittlichen Gründen dem redlichen, ebenfalls seine Ueberzeugung verfechtenden Widersacher schuldig sind; jener aus Vorurtheil oder Feindseligkeit hervorgehenden Mißverständnisse, wobey man dem andern Theile Meinungen unterlegt, zu denen er sich nicht bekennt. Wenn auch nicht der Gegenparten selbst, — die sich oft schon durch den Widerspruch verletzt fühlen mag, — so wird man in solchen und ähnlichen Hinsichten doch dem eignen Gewissen genügen, und in Benutzung der zugänglichen Quellen ihres öffentlichen Lehrbegriffs, wie in der Art seiner Darstellung und Bestreitung alle Pflichten der Gerechtigkeit erfüllen können. Bey dem allen scheint aber noch wenig gewonnen, so lange es bey derselben Grundansicht bleibt, so lange man den Glauben der Gegner als etwas der Wahrheit, dem Wesen des Christenthums und dem Heile der Seelen Widerstreitendes betrachtet. Bey aller Milde des Tons, — die hierbey nur als etwas Aeußeres, Zufälliges, von Sitte und Umständen Abhängiges erscheint, — bleibt der eigentliche Stachel der Polemik, und zwar vielleicht um so empfindlicher, in der Tiefe zurück, und die Erfahrung lehrt, daß es eben keiner bedeutenden Anlässe oder Rei-

zungen bedarf, um die alte Bitterkeit wieder zum Ausbruch zu bringen.

Auf der andern Seite haben wir zwar gesehen, daß verschiedene Glaubenssysteme sich nicht gerade wie wahr und falsch, wie Christlich und unchristlich verhalten müssen, und wir dürfen uns freuen, daß die Grundsätze unserer Kirche dieß anzuerkennen gestatten. Christliche Toleranz ist ihre eigenthümliche Zierde, die wir ihr zu bewahren suchen müssen, sollte sie auch von unsern Gegnern noch so wenig erwiedert werden, oder sollte uns auch die allzugroße Gerechtigkeit, mit der protestantische Schriftsteller selbst einen Gregor den siebenten preisen und katholische Lehren und Einrichtungen in Schutz nehmen, gewissermaßen in Nachtheil zu setzen scheinen. Aber doch, scheint es, kann Jemand sich nicht von ganzem Herzen und mit voller Ueberzeugung zu einer gewissen Kirche bekennen, ohne die entgegengesetzten Lehren der andern für irrig und verwerflich zu halten; wie kann er denn tolerant gegen dieselben seyn? Indifferentismus ist anerkannter Maßen das Gegentheil und der Verderb eines gesunden und kräftigen religiösen Lebens; Gleichgültigkeit in Sachen der Wahrheit und des Christenthums ist keine löbliche Eigenschaft, sondern Sünde; Christus war nicht tolerant gegen die Pharisäer, so wenig wie Paulus und Johannes gegen die, welche ein anderes Evangelium, eine andere Lehre verkündigten, als die von ihnen gepredigte (Gal. 1, 8, 9; 2. Joh. 10.). Oder sollen wir etwa, was wir mit voller Ueberzeugung als evangelische Wahrheit erkannt haben, um nicht unbescheiden gegen anders Glaubende zu erscheinen, nebenbey doch auch wieder als zweifelhaft betrachten? Dieß wäre eine Zumuthung, die sich selbst und die der Voraussezzung jeder bestehenden Kirchengemeinschaft widerspräche.

Um nun zwischen den beiden gleich sehr zu mißbilligenden Extremen die rechte Mitte zu treffen, scheint es im Allge-

meinen vornämlich auf die ſtete Vergegenwärtigung und Beobachtung folgender Grundſätze anzukommen.

1) Indem wir den Gegenſatz zwiſchen unſerer und der Dogmatik anderer Kirchenparteyen bemerklich machen, dürfen wir die Uebereinſtimmung, vielleicht in den meiſten und weſentlichſten Puncten des Chriſtlichen Glaubens, nicht bey Seite ſetzen. Melanchthon *) und Bellarmin **) bemerken, daß die Abweichungen zwiſchen Katholiken und Proteſtanten unter den zwölf Artikeln des apoſtoliſchen Symboli hauptſächlich nur zwey, von der Kirche (credo ecclesiam sanctam catholicam), und von der Sündenvergebung (credo remissionem peccatorum), betreffen. Wäre es nicht unnatürlich, darüber zu vergeſſen, daß wir in den übrigen zehn, ja der Hauptſache nach ſelbſt in den genannten einverſtanden ſind? Daß es gar viele innere und äußere Gegner unſers Glaubens giebt, gegen die wir gemeinſchaftliche Sache haben? Wäre es alſo nicht unverſtändig, gleichſam einen Krieg auf Leben und Tod mit einander zu führen? Laßt uns vielmehr die Einheit im Weſentlichen mehr gelten laſſen, als die Verſchiedenheit in manchen nähern Beſtimmungen desſelben, und laßt uns der Hoffnung Raum geben, daß jene uns mit der Zeit wieder zuſammenführen wird, wo dieſe uns getrennt hat. — Freylich läßt ſich, ſtrenge genommen, Einſtimmiges und Abweichendes nicht artikelweiſe, gleichſam nur mechaniſch, ſcheiden; die Differenzen in gewiſſen Artikeln ziehen ſich in alle andere hinein, und man kann ſagen, kein Satz einer proteſtantiſchen Dogmatik könne eigentlich irgend einem in einer katholiſchen völlig gleich ſeyn;

*) Repetitio confessionis August. a. tit. de doctrina (S. 132 meiner Ausgabe).

**) Praefatio in disputationes de controversiis Christ. fidei adversus huj. temp. haeret. a. fin.

dieß ändert jedoch nichts in der Wahrheit der ausgesprochenen Maxime.

2) Eine Masse von Verschiedenheiten hat gar kein, oder ein sehr geringes religiöses Interesse, betrifft mehr den Ausdruck, als die Sache selbst, gehört mehr der Schule an, als dem Leben. So z. B. Vieles in der Lehre von den Sacramenten, wie der Streit über die Zahl der Sacramente mit den Katholiken, über die Gegenwart Christi im Abendmahl mit den Calvinisten. In solchen Dingen gebührt es sich, das Unwesentliche, das mehr oder minder Gleichgültige als solches anzuerkennen, zumal in einer Zeit, wo die ursprüngliche Spannung nachgelassen hat, und wo wir Manches unmöglich in uns selbst so hoch nehmen können, als unsere Vorfahren es gethan haben.

3) Was aber die wesentlichen Verschiedenheiten anlangt, so liegt ihr letzter Grund in der Regel auf einem Gebiete, wo die Polemik aufhört; verfolgen wir sie nur weit genug, so zeigt sich, daß sie nicht materieller, sondern formeller Beschaffenheit sind, daß sie nicht den Stoff, nicht einzelne entgegengesetzte Behauptungen betreffen, unter denen man die eine annehmen, die andere ableugnen und bekämpfen muß, sondern, wie schon mehrmals bemerkt, das Gewicht, was auf verschiedene Seiten desselben Grundbewußtseyns, oder auf verschiedene von beiden Theilen anzuerkennende Glaubenssätze gelegt wird. So wird sich z. B. der Gegensatz der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche (womit die meisten, um nicht zu sagen alle, übrigen Verschiedenheiten zusammenhängen) am Ende darauf zurückführen lassen, daß jene sich mehr an den ersten, diese an den zweyten Theil jenes Ausspruches des Irenäus *) hält:

*) Contra haer. III, 24, 1. (sec. edit. Mass.)

ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. Beides ist wahr, keine Partey darf und wird geradezu in Abrede stellen, was die andere als das Wichtigere ansieht, dem sie das Zweyte unterordnet. Man kann freylich sagen, auch die Stellung, die Ueber- und Unterordnung der Glaubenssätze sey für die Idee des Christenthums nicht gleichgültig, die eine Art derselben werde ihr mehr entsprechen, werde sie vollkommener ausdrücken, als die andere. Dieß ist es auch, worauf jede Partey sich zu berufen pflegt, indem sie zugleich auf die Mißverständnisse und Mißbräuche hinweist, denen man auf dem einen Wege mehr ausgesetzt sey, als auf dem andern; und wir glauben, daß in dieser Hinsicht der Vortheil auf unserer Seite sey. Dennoch wird, wer nicht ganz in einer gewissen Ansicht befangen ist, zugestehen, daß jene Mißverständnisse können vermieden und die Idee des Christenthums auch auf die andere Weise könne dargestellt werden, obwohl Jeder nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit sich mehr zu der einen, als zu der andern Art ihrer Auffassung hingezogen fühlen und darin für seine Person auch vollkommen Recht haben mag. Denn inwiefern die Vorliebe, mit der Jemand eine gewisse Seite der Wahrheit ergreift, in einer ursprünglichen nähern Verwandtschaft seines Gemüthes zu derselben gegründet ist, würde er sie auf eine minder lebendige, also unvollkommnere Weise besitzen, wenn er sie anders besitzen wollte; und obwohl wir Alle nach einer möglichst allseitigen Aneignung des Christenthums zu streben haben, müssen wir es doch als etwas von Gott so Geordnetes ansehen, daß wir uns von verschiedenen Puncten aus diesem Ziele zu nähern suchen, damit, was völlig in sich aufzunehmen der Einzelne noch zu schwach, oder die Idee zu reich ist, doch gemeinschaftlich von Allen dargestellt werde, indem, was auf der einen Seite zurückbleibt, durch das, was auf der andern in größerer Entwickelung hervortritt, ergänzt wird. Hieraus folgt nun, daß die Verschiedenheit der Ansichten, so weit sie sich auf die angegebene

Art äußert, kein Gegenstand des Kampfes seyn kann; jeder Theil muß sich darauf beschränken, die seinige zu behaupten und zu vertheidigen, indem er sie als auch in der Idee des Christenthums begründet nachweist; er darf nicht darauf ausgehen, die des andern Theils zu bestreiten, inwiefern auch sie das Christliche Grundbewußtseyn ausdrückt; vielmehr liegt in ihrer Anerkennung das sicherste Gegenmittel einer engherzigen Befangenheit. Dieß gilt aber nicht bloß von den letzten Principien, wie die beyspielsweise angeführten, sondern auch von der Gesammtheit eigenthümlich gestalteter Begriffe und Lehren, die in Folge jener Grundverschiedenheiten entstanden sind, und sie nur in ihrer weiteren Entwickelung darstellen. Die Aufgabe der Dogmatik kann in dieser Beziehung nur die seyn, sie in ihrer Eigenthümlichkeit und nach ihrem Zusammenhange darzulegen, um so den Gegensatz selbst zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben, und uns dadurch auf den Standpunct zu stellen, wo wir nicht blind, sondern mit voller Besonnenheit, eben darum nicht nach dunkler und schwankender Neigung, sondern klar und entschieden diejenige Ansicht ergreifen, oder uns derjenigen als der unsrigen bewußt werden mögen, die unserer Natur und Stellung zusagt, wodurch wir, weil wir bey der Entscheidung selbst mit völliger Uebersicht dessen, was in den Zusammenhang der einen wie der andern Auffassungsweise gehört, verfuhren, nun auch fernerhin vor der Gefahr, Unverträgliches mischen zu wollen, oder aus dem Einen in's Andere hinüberzuschwanken, verwahrt sind. Daß wir unsere Entscheidung vor uns selbst zu rechtfertigen suchen, — indem wir z. B. die Vorzüge unserer Auffassungsweise vor der andern in's Licht setzen, — liegt in der Natur einer Lutherischen und einer wissenschaftlichen Dogmatik; doch werden wir uns gestehen, daß diese Rechtfertigung großentheils keine andere Bedeutung haben wird, als daß wir dadurch unsere Vorliebe selbst, oder jenes ursprüngliche Verhältniß

innerer Verwandtschaft mehr zu dieser, als zu jener Seite der anzueignenden Ideen, auf Begriffe bringen.

4) Aber freylich sind nicht alle Verschiedenheiten von der eben angezeigten Art. Jene natürliche und an sich unverwerfliche Hinneigung zu einer gewissen Ansicht der Wahrheit artet nur zu leicht in Einseitigkeit aus, wobey die andere Seite der Sache nicht bloß hintenangesetzt, sondern auch ganz ignorirt, und theils dadurch, theils indem man das nur in gewisser Hinsicht Wahre gehörig zu beschränken und zu bestimmen verabsäumt, mancherley Irrthum herbeygeführt wird. Es entsteht eine Neigung zu gewissen Uebertreibungen und Abweichungen vom Rechten, oder doch eine verderbliche Nachsicht, die entschuldigt, was sie entfernen sollte. Wenn schon dadurch der Christliche Charakter des religiösen Gefühls und Glaubens gefährdet oder entstellt wird, so noch mehr, wenn wirklich unchristliche Elemente von außen eindringen, — z. B. durch den Einfluß einer nicht Christlichen Philosophie, wie der Aristotelischen im Mittelalter, — oder sich in der Kirche selbst entwickeln. Dazu kömmt die Unvollkommenheit, die das Erbtheil aller menschlichen Bemühungen und Einrichtungen ist, und sich auch dem Wahrsten und Besten einwebt; vielleicht auch Leidenschaft, Selbstsucht, Schlechtigkeit, deren Wirkungen sich leider viel weiter verbreiten, als ihre Quelle selbst. Irrige Meinungen, falsche sittliche Grundsätze wirken trübend und verunreinigend auf das ursprüngliche fromme Bewußtseyn zurück, oder geben, wenn dieses an sich schon unvollkommen entwickelt und durch Beymischungen sinnlicher Gefühle getrübt war, seinen Aeußerungen Haltung und Bestand. — Was nun solchen Ursprungs und solcher Beschaffenheit ist, fordert allerdings zu einer gerechten Polemik auf, welche die andere Partey selbst uns danken müßte, als einen Antrieb, sich von dem Unchristlichen und Irrthümlichen, was ihr Lehrbegriff enthält, frey zu machen, wenn nicht dieselben Ursa-

chen, welche es hervorgerufen haben, auch seine Erkenntniß erschwerten, und wenn nicht auch hier die Erfahrung zeigte, wie viel leichter der Splitter in des Bruders Auge, als der Balken in dem eignen wahrgenommen wird. Deßhalb ist es denn auch gerathener, daß jede Partey sich selbst von ihren Einseitigkeiten und Fehlern zu reinigen strebe, als daß sie sich, diese bey ihren Gegnern aufzusuchen und nachzuweisen, die meistens vergebliche Mühe nehme. Nur inwiefern ein Mal zum völligen Verständniß der eigenen auch von den Lehrmeinungen der andern Partey die Rede seyn muß, haben wir gar keinen Grund, unsere Ueberzeugung zu verleugnen und Dasjenige zu schonen, was wir von dieser Art entdecken; vielmehr kann es zu gewissen Zeiten nöthig werden, sich desselben deutlicher zu erinnern, sowohl um sich der unbefugten Ansprüche und Zudringlichkeiten von der andern Seite zu erwehren, als auch um uns in der Liebe zu unserer Kirche zu befestigen, und der Dankbarkeit gegen die Gründer derselben nicht zu vergessen.

In jedem einzelnen Falle nun, wo wir der abweichenden Lehren anderer Parteyen gedenken müssen, Uebereinstimmung und Verschiedenheit, Wesentliches und Gleichgültiges, das Anzuerkennende und die Ausartung genau zu scheiden, ist etwas, wozu wir uns nicht anheischig machen können. Theils hat dieß an sich seine Schwierigkeiten, weil Eins sich in das Andere verliert, weil z. B., wie bemerkt, auch das Einstimmige nicht ohne Verschiedenheit, und das Abweichende nicht ohne Uebereinstimmung ist; weil sich auch in Demjenigen, was an sich für ein Adiaphoron gelten könnte, die wesentlichen Unterschiede abspiegeln, und wiederum diese eine Ansicht zulassen, wobey sie als unwesentlich erscheinen; weil das Verkehrte und Unchristliche, was wir in den abgeleiteten Lehren wahrzunehmen glauben, auf irgend einen Keim des Irrthums in der Grundansicht selbst hinzuweisen scheint, wiederum aber auch entschuldigt und vertheidigt werden

kann, inwiefern ihm doch etwas Wahres und Richtiges zum Grunde liegt, oder beygemischt ist; weßhalb denn die Gränzen schwer zu ziehen sind und das Urtheil im Einzelnen schwanken wird. Theils erforderte dieß auch eine zusammenhängende Darstellung des gesammten Lehrbegriffs jeder Partey für sich, nicht bloß eine gelegentliche Anführung einzelner Dogmen in Beziehung auf ein fremdes System. Wir überlassen dieß also derjenigen Wissenschaft, die nach dem gegenwärtigen Stande der Theologie die Stelle der alten Polemik einnehmen muß, sey dieß nun die Dogmengeschichte, oder die Geschichte der Kirchenparteyen, oder die allgemeine Symbolik.*). Der Dogmatik liegt es bloß ob, bey der für ihre Zwecke nothwendigen Vergleichung fremder Lehrmeinungen sich die angedeuteten Gesichtspuncte immer gegenwärtig zu halten, um so den zwiefachen Vorwurf einer die Liebe verletzenden Feindseligkeit und einer die Wahrheit preisgebenden Gleichgültigkeit zu vermeiden.

7. Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie.

Bey den bisher herrschenden Ansichten von Religion und Dogmatik ist es schwer, die Letzte als eine besondere, von gewissen Zweigen der Geschichte und der Philosophie eigenthümlich verschiedene Wissenschaft festzuhalten. Betrachtet man es bloß als ihre Aufgabe, gewisse Thatsachen und eine gewisse historische Ueberlieferung auf eine wissenschaftlich geordnete Weise fortzupflanzen; so ist sie, wie groß und

*) Vergl. in Marheineckes System des Katholicismus, Bnd. 1, die Einleitung in die Symbolik überhaupt. — Eine Wissenschaft ganz anderer Art würde eine Polemik seyn, die nach der in Schleiermachers Encyclopädie, im zweyten Abschnitte des ersten Theils, entwickelten Idee construirt wäre.

göttlich auch die ihnen beygelegte Auctorität sey, im Wesentlichen doch nur Geschichte, ziemlich gleichartig z. B. einer Erzählung von dem Leben und den Lehren Muhameds und seiner Bekenner, wie sie in einer etwas ausführlicheren Geschichte der Araber vorkommen könnte. Wirklich lassen sich Glaubenslehren anführen, in denen ganze Abschnitte (z. B. von den Voranstalten der Christlichen Offenbarung) rein geschichtlicher Art enthalten sind. Soll sie dagegen das Ueberlieferte zu einem wirklichen, lebendig angeeigneten Wissen verarbeiten, so scheint sie Vielen zu einer Art von Philosophie werden zu müssen, und das ist die Richtung, die sie vorzugsweise in den letzten Jahrzehnden genommen hat, da sie früher eine Zeit lang mehr den historischen Charakter annehmen zu wollen schien. Handelte es sich hierbey nur bloß um die Classification der Dogmatik, ob sie zu den historischen oder zu den philosophischen Wissenschaften gezählt werden solle, oder zu keinen von beiden, so könnten wir dieß als für uns gleichgültig auf sich beruhen lassen. Es hat aber wesentlichen Einfluß auf die Art der Behandlung, ja auf die Selbstständigkeit nicht nur der Dogmatik, sondern auch ihres Gegenstandes, des Christlichen Glaubens. In einer philosophischen Dogmatik ist der eigentliche Kern die philosophische (rationale) Theologie ihres Urhebers, gehöre diese nun einem bestimmten philosophischen Systeme (z. B. dem Kantischen, Friesischen) an, oder bestehe sie, was der häufigere Fall ist, in einem Aggregate von Meinungen und Ansichten, die aus den Schulen der Philosophen, meistens mit Verlust ihrer ursprünglichen Schärfe und innern Haltung, in's Leben und in die Masse der geltenden Begriffe und Annahmen überzugehn pflegen. Diese rationale Theologie tritt am gewöhnlichsten als Kritik des historisch überlieferten dogmatischen Stoffes auf, bey welcher die zum Grunde gelegte Philosophie eben Alles, die Schrift ziemlich wenig, und die geschichtliche Entwickelung der Dogmen so gut wie nichts gilt. Eine auf solche Art angelegte Dogmatik scheint

aber weder den Ansprüchen des Wissens, noch denen des Glaubens genügen zu können. Nicht den Ansprüchen des Wissens; denn ist es Jemandem um die historische Kenntniß des Ursprungs und der Veränderungen der Christlichen Lehrmeinungen zu thun, wozu denn die Kritik aus dem Standpuncte eines modernen Systems, wodurch die unbefangene Auffassung gestört wird? Sucht Jemand aber eine eigne Ueberzeugung über die Wahrheiten der Religion, und glaubt sie nur auf dem Wege der Philosophie finden zu können, wozu die unnöthige Ueberladung mit historischem Material, die oft nur die Schwäche der philosophischen Forschung verdeckt? Ist einmal nur die Philosophie die zuverlässige Lehrerin in göttlichen Dingen, so laßt uns auch uns ganz in ihre Schule begeben; was soll dann neben der Religionsphilosophie noch eine Dogmatik *)? Nicht den Ansprüchen des Glaubens; denn der gläubige Christ legt seiner, wie er glaubt, durch den göttlichen Geist in ihm geweckten Ueberzeugung eine ganz andere Sicherheit und Festigkeit bey, als

*) In der That scheint bey jener Voraussetzung, wenn man consequent seyn will, die Theologie dem Schicksal nicht entgehen zu können, welches Fichte (in seinem deducirten Plan einer höhern Lehranstalt. Stuttg. 1817. S. 59 u. f.) ihr ankündigt. Sein Religionssystem hat nach ihm der Volkslehrer in der Schule des Philosophen zu bilden. Die biblischen Bücher werden ihm ferner durchaus nicht Erkenntnißquelle, sondern nur Vehiculum des Volksunterrichts seyn. Um sie dazu gebrauchen zu können, hat er bloß ein Buch nöthig, in welchem aus ihnen der Inhalt ächter Religion und Moral entwickelt werde, wobey man über die Frage, ob die biblischen Schriftsteller es wirklich also gemeint haben, nicht sehr bekümmert zu seyn braucht. Der wissenschaftliche Nachlaß der mit Tode abgegangenen Theologie, nämlich ein von der Philologie abgerissenes Stück (die Kunde der biblischen Sprachen und Literatur) und ein Capitel der Geschichte (die Geschichte der Entwickelung der religiösen Begriffe unter den Menschen) ziehen ihre bisherige Natur aus, und werden in den allgemeinen Kreis der gelehrten Forschung aufgenommen, der dem Theologen als solchem nicht näher liegt, als jedem Andern.

daß er sie von der Entscheidung der unter sich selbst streitigen Philosophen abhängig denken und das preiszugeben geneigt seyn sollte, was sie nicht demonstriren oder deduciren können; ja, was der Philosoph, den die Natur seiner Wissenschaft auf das Allgemeine beschränkt, wenn nicht verwirft, doch zurückschiebt, das eigenthümlich Christliche in seinem Fürwahrhalten, gerade das hat für ihn den höchsten Werth, gerade davon geht die Kraft und das Leben seines Glaubens aus. Nun giebt es freylich philosophische Religionslehren, die sich den Ideeen des Christenthums näher anschließen, und, weit entfernt, sie ihrer Kritik unterwerfen zu wollen, sie vielmehr philosophisch zu construiren suchen. Gesetzt aber auch, daß gegen die Richtigkeit und den rein speculativen Ursprung dieser Constructionen weniger zu erinnern wäre, als es vielleicht der Fall seyn dürfte *): so bleibt doch immer das Bedenken, daß, da auf dem Boden der Philosophie nichts gilt, als Philosophie, mithin der Vorzug einer Religionsphilosophie vor der andern nicht durch ihren Christlichen, sondern durch ihren speculativen Gehalt, nicht durch ihr Verhältniß zum Glauben, sondern zu der Gründlichkeit der philosophischen Methode bestimmt wird, die Dogmatik, wenn sie ihr Gebiet der einen abtritt, auch der andern das unbeschränkte Recht

*) Es ist schon oben der Zweifel geäußert worden, ob sich wohl ganz Dasselbe nach Inhalt und Form unabhängig vom Gefühle sollte wissen lassen, was wir auf Zeugniß des Gefühles glauben. Um diesen Zweifel völlig zu begründen, müßten wir tiefer auf die Natur der philosophischen Erkenntniß eingehen, als es in unserm Plane liegt. Verdacht muß es aber erwecken, daß es weniger die Häupter gewisser Schulen sind, als die von ihnen angeregten Theologen, die einen Christlichen Gehalt in ihre Constructionen hineinzulegen gewußt haben (Schellings Trias ist noch keineswegs die Christliche), und daß in der Regel die Partieen solcher Darstellungen, die sich dem Christlichen am meisten nähern, in Hinsicht der philosophischen Begründung die schwächsten seyn und am meisten den Schein der Willkür an sich tragen dürften.

der kritischen Befehdung einräumt, mithin überhaupt aufhört, auf irgend einem eignen Boden Herrin zu seyn, sondern, auf den philosophischen Tummelplatz verpflanzt, sich gefallen lassen muß, eine Beute des jedesmaligen Siegers zu werden, oder durch eine fremde Richterin entschieden zu sehen, was fortan Christliche Wahrheit seyn soll und was nicht.

Aus dieser zweydeutigen Stellung tritt nun die Dogmatik bey unserer Ansicht von der Religion und von dem Verhältniß des Erkennens zur Religion völlig heraus. Das Dogma gehört ja allerdings zum Theil auch der Erkenntniß an, und ist in soweit auch ein Gegenstand der wissenschaftlichen Begründung oder Widerlegung; enthält es empirische Elemente, so müssen diese sich nach den Gesetzen der Erfahrung, oder speculative, so müssen sie sich nach den Gesetzen der Speculation prüfen und bewähren lassen. Glauben wir z. B. an Christi Tod und Auferstehung, so ist dieß eine geschichtliche Thatsache, deren Untersuchung der historischen Kritik zufällt; glauben wir, daß der Mensch ohne die göttliche Gnade zum Guten untüchtig sey, so kommen dabey psychologische, moralische, vielleicht auch metaphysische Lehrsätze in Betracht, welche die Philosophie sich zueignet. Es ist aber immer nur *eine*, und zwar die gleichsam nach außen gekehrte Seite des Dogma, worüber Philosophie und Geschichte mit zu reden haben; die andere, innere, wesentlichere, hat ihre Wurzel im Gefühl, und liegt außer dem Bereiche der bloß wissenschaftlichen Kritik. Das Gefühl, als unmittelbares Bewußtseyn dessen, was ist, kann nicht trügen; wer die Wiedergeburt und ihre Wirkungen in sich erfahren hat, wird sich durch keine philosophische Auseinandersetzung bestimmen lassen, zu glauben, daß die Wiedergeburt nichts sey. Die Reflexion über das Gefühl kann fehl gehen; daher kann das *Dogma* von der Wiedergeburt, als Resultat zugleich dieser Reflexion, einer wissenschaftlichen Kritik

unterzogen werden; gesetzt aber, diese fände noch so viel dagegen zu erinnern, so folgte doch nur, daß für das Gefühl nicht der rechte wissenschaftliche Ausdruck gefunden, daß es in die Sprache der Wissenschaft nicht richtig übertragen sey; das Gefühl selbst und der unmittelbar mit ihm gegebene Glaube müßten unangetastet bleiben. Es verhielte sich also ähnlich, wie wenn man die Uebersetzung eines Werks aus einer fremden Zeit und Sprache nach den grammatischen und ästhetischen Grundsätzen der unsrigen beurtheilen wollte; jede Ausstellung könnte nur den Ausdruck angehen, nicht die Sache, und selbst jenen nur, inwiefern das Original auch anders hätte übertragen werden können oder sollen, nicht, inwiefern es gerade diese Art des Ausdrucks forderte.

Aber nicht nur der Dogmatik glauben wir so ihre Selbstständigkeit gesichert zu haben, sondern auch der Philosophie. Diese kann sich nicht die Dogmatik, ohne sich auch wiederum ihr zu unterwerfen. Denn sind Beide ganz gleichartig, so hängt es nur von dem herrschenden Geschmacke, von dem jedesmaligen Uebergewichte des wissenschaftlichen oder des religiösen Interesse ab, welche der Andern dienstbar seyn wird, und die Reihe kann eben so gut wieder an die Philosophie kommen, als jetzt an die Dogmatik; ob zu ihrem Gedeihen, das zeigt die Philosophie der Scholastiker. Wir muthen dem Philosophen auf keine Weise zu, sich der Dogmatik unterzuordnen, sondern nur, wie diese, seine Gränze anzuerkennen, d. h. so wenig absprechen zu wollen über das, was Sache des religiösen Gefühls, als diese über das, was Sache der Erkenntniß ist. Allerdings ließe sich aber eine philosophische Wissenschaft denken, die ein Gegenbild der Dogmatik wäre. So wie diese die Aussagen des Christlichen Gefühls, wo sie in das Gebiet der Erkenntniß eingreifen, mit den Lehrsätzen der Philosophie, so könnte jene die speculativen Lehren, die das dogmatische Gebiet berühren, mit den Aussagen des Christlichen Gefühls auszugleichen, und

ihr Zusammentreffen in's Licht zu setzen suchen. In der That ist dieß im Einzelnen oft geschehen *), warum nicht im Zusammenhange? Nur wäre eine solche philosophische Darstellung keine Dogmatik; man könnte etwa den von einem verdienten Theologen gewählten Namen Christlicher Theologumena dafür beybehalten **).

Geben wir damit aber nicht wieder zu, was wir zuvor leugneten, daß Dogmatik und Philosophie doch am Ende Eins sind? Denken wir den Dogmatiker, der, gleich sehr getrieben von wissenschaftlichem, wie von religiösem Interesse, die Aufgabe, das Christliche Bewußtseyn nicht bloß auszusprechen, sondern die Aussagen desselben auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, vollkommen für sich gelöst hätte: wäre die Dogmatik desselben nicht Eins geworden mit seiner Philosophie? Und wenn auf der andern Seite ein Philosoph, eben so sehr vom Geiste des Christenthums durchdrungen, als von dem der Speculation, das Zusammentreffen seiner Philosophie mit der Lehre des Christenthums erkannt hätte: wäre dann seine Philosophie nicht Eins geworden mit seiner Dogmatik? Und könnten die mit der Philosophie Eins gewordene Dogmatik und die mit der Dogmatik Eins gewordene Philosophie wohl noch verschieden seyn?

Wir antworten: eben so verschieden, als die Naturwissenschaft des ächten Empirikers, dem es gelungen wäre, von den Thatsachen der Erfahrung aufsteigend, sich zur höchsten

*) Z. B. Fichte in der sechsten Vorlesung seiner Anweisung zum seligen Leben; und welcher neuere Philosoph hätte sich nicht hier oder da auf die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Christlichen berufen?

**) Theologumena, auct. D. C. Daub. Heidelb., 1806. cf. §. 15. pag. 29.

Einheit der Speculation zu erheben, und des Philosophen, der so weit gekommen wäre, von dieser herabsteigend, die ganze Mannigfaltigkeit des in der Erfahrung Gegebenen zu construiren. — Aehnlich, wie in Ansehung der Empirie und der Speculation, können wir auch in Ansehung der Dogmatik und Philosophie ihre Einstimmigkeit voraussetzen, und ihre innige Verbindung und Durchdringung als Ziel betrachten, ohne darum zuzugeben, daß die Elemente der Einen und der Andern ihre Natur vertauschen und völlig in einander aufgelöst werden könnten. Vielmehr würde, selbst wenn man von beiden Seiten so weit fortgeschritten wäre, daß Alles, was die Dogmatik als Aussage des Christlichen Gefühls enthielte, auch im Systeme der Philosophie seine Stelle gefunden hätte, und jeder Bestandtheil des Letzteren auch in seinem Verhältniß zum Christlichen Gefühl erkannt wäre, dennoch jeder Theil des einen Gebäudes von dem entsprechenden des andern verschieden seyn, wenigstens in der Art der Ableitung und Darstellung, deßhalb aber auch nach Inhalt und Bedeutung. Um so weniger können wir jetzt, da jenes Ziel noch in der Ferne liegt, es billigen, wenn Philosophie und Dogmatik, statt Jede ihren eignen Weg zu verfolgen und sich in ihrer Art zu vollenden, zu voreilig eine Einheit verwirklichen wollen, die so, wie Viele sie vorauszusetzen scheinen, nie verwirklicht werden kann. Für jetzt wenigstens giebt es mancherley speculative Verschiedenheiten, gegen welche sich die Dogmatik, so wie dogmatische Verschiedenheiten, wogegen sich die Speculation gleichgültig verhält, woher, wie oft genug vorkömmt, von zwey Philosophen derselben Schule der eine Katholik seyn kann und der andere Protestant, und von zwey Protestanten der eine dieser philosophischen Schule angehören, der andere jener, was bey völliger Einheit der Philosophie und Dogmatik unmöglich wäre.

Uebrigens kann die Dogmatik das religiöse Wissen, also die wissenschaftliche Rechtfertigung der Dogmen, nicht in sich

aufnehmen, ohne dadurch in gewisser Hinsicht mit in den Streit der philosophischen Schulen verwickelt zu werden. Denn wenn der Dogmatiker auch in vielen Fällen vermeiden kann, sich auf das, was unter den Philosophen streitig ist, einzulassen, indem er theils einen Ausdruck für die Dogmen sucht, den Alle anerkennen können oder müssen, theils die Verschiedenheiten, die bloß in der philosophischen Ansicht liegen, als solche nachweist, und ihren gleichen dogmatischen Werth bemerklich macht, theils sich vorzugsweise an diejenigen wissenschaftlichen Grundsätze hält, in Ansehung welcher die Philosophen im Wesentlichen einstimmig sind: so giebt es doch andere Fälle, wo dieß nicht angeht; und er müßte das Bedürfniß jener gegenseitigen Durchdringung der religiösen und der wissenschaftlichen Ueberzeugung zu wenig empfunden, oder an den Bewegungen auf dem philosophischen Gebiete zu wenig Theil genommen haben, wenn man seiner Darstellung nicht bald anmerken sollte, wohin er selber neigt. Dieß setzt sie nun der Gefahr aus, daß Mancher vielleicht sein religiöses Bewußtseyn in ihr nicht wieder erkennt, weil er sie seinen philosophischen Ansichten nicht entsprechend findet, verengt also den Kreis, in welchem sie etwa der gemeinsamen wissenschaftlichen Verständigung über den Christlichen Glauben Nutzen bringen könnte. Auch diese, jetzt besonders fühlbaren, Schranken der dogmatischen Mittheilung werden aber in dem Maße wegfallen, als man sich mehr gewöhnen wird, Dogmatisches und Philosophisches zu scheiden (und zwar nicht bloß in der Glaubenslehre, sondern auch in den Lehrgebäuden der Philosophie, die oft nur zu Vieles, was bloß dogmatischer Natur ist, enthalten), und sich bey der Auffassung und Beurtheilung nicht so sehr auf den Standpunct des Philosophen zu stellen, als des Christen, für den zum Theil mit dem Interesse an rein wissenschaftlichen Streitigkeiten auch ihre Bedeutung verschwindet, und der — wie man denn überhaupt Manches richtiger ansieht, wenn man, wo nicht darüber, doch daraußen steht, — oft leichter, als

der Philosoph selbst, die Einheit des unvereinbar Scheinenden wahrnimmt.

8. Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeine.

Ein wichtiger Theil des geistlichen Berufs ist die Lehre des göttlichen Worts, die namentlich im Cultus unserer Kirche eine Hauptstelle einnimmt. Da nun auch die Dogmatik Darstellung der Lehre ist, und da von ihr erwartet, ja ihr Studium besonders deßhalb für nothwendig erachtet wird, damit sie diesen Theil der Berufsführung und des Cultus leite: so entsteht die Frage, auf welche Weise sie dieser Erwartung oder Forderung entsprechen könne? Eine Frage, die wir hier nur deßhalb berühren, weil ihre unrichtige Beantwortung falsche Ansprüche und eine falsche Schätzung dogmatischer Bestrebungen, ihres Werths oder Unwerths, ihrer Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit erzeugt, zum Theil ihren Fortschritt in wissenschaftlicher Hinsicht aufgehalten hat. Daß sie auf der andern Seite auch auf das kirchliche Leben, auf Predigt und Jugendunterricht einen nachtheiligen Einfluß äußert, macht sie zu einem eben so wichtigen Gegenstande der praktischen Theologie.

Sehr verbreitet ist nun die Meinung, als sey es Sache der Dogmatik, unmittelbar zu Predigten und Katechisationen, so weit sie den Christlichen Glauben angehen, den Stoff zu liefern, so daß ein Capitel der Dogmatik, entkleidet bloß von der Terminologie der Schule und von dem gelehrten Apparate biblischer und dogmenhistorischer Untersuchungen, dagegen rhetorisch ausgeführt, oder nach den Regeln des katechetischen Vortrags bearbeitet, allenfalls mit Weglassung dessen, was sich nicht populär machen läßt, und Hinzufügung einiger praktischer Nutzanwendungen, eine stattliche Predigt oder Katechisation abgeben würde; woraus denn leicht abzuneh-

men ist, wie auch umgekehrt der Inhalt einer Predigt oder Katechisation in einen Bestandtheil der Dogmatik zu verwandeln und wie diese einzurichten wäre, um in dieser Art recht praktisch zu seyn.

Es wäre aber eben so irrig, wenn man in der Dogmatik, was sich nicht unmittelbar für den Volksunterricht gebrauchen läßt, für bloße Nebensache, oder für Auswüchse, von denen sie sich allmählig freyzumachen hätte, erklären, als wenn man diesem zumuthen wollte, den ganzen Inhalt der Dogmatik, auch nur in der Art, wie z. B. in Speners Predigten über die evangelische Glaubenslehre, in sich aufzunehmen. Der Unterschied zwischen Beiden ist größer, als man gewöhnlich meint, wenn man ihn durch den Gegensatz des gelehrten und populären, des scholastischen und des homiletischen oder katechetischen Vortrags bezeichnet.

Verschieden ist der Zweck, den sie zu erreichen suchen; dort vor Allem die Erbauung, die Anregung Christlicher Gefühle, die Reinigung und Stärkung des Glaubens, und nur abgeleiteter Weise die Lehre, inwiefern sie dazu beyträgt, d. h. mehr, inwiefern sie lebendige Darstellung, als inwiefern sie eigentliche Lehre ist; hier die wissenschaftliche Erkenntniß und Verständigung über den nicht erst hervorzubringenden, sondern schon vorausgesetzten Glauben, wobey, selbst wenn etwas als in den Zusammenhang des Christlichen Bewußtseyns gehörig nachgewiesen, es dadurch doch noch nicht unmittelbar auch in demselben hervorgerufen würde. — Verschieden ist die Quelle, woraus sie schöpfen; dort das fromme Gemüth, die innere religiöse Bewegung des Redenden, geleitet zwar von wissenschaftlicher Besonnenheit, doch mehr durch die Kraft des Geistes und durch das Wort der heiligen Schrift, was seiner Rede Gewicht und Ausdruck leiht; hier zugleich alle die Darstellungen des Christlichen Glaubens, welche beytragen, die Kirchenlehre auszumitteln,

zu verstehen, zu erklären, und der ganze Kreis des damit in Verbindung stehenden historischen und philosophischen Wissens, wobey freylich Alles auf die innern Bestimmungen des religiösen Gefühls zu beziehen, ihre wissenschaftliche Auffassung aber die Hauptsache ist. — Verschieden ist der Stoff, den sie in sich aufnehmen; dort nur, was unmittelbar das religiöse Leben berührt und das fromme Gefühl ergreift, wobey im Einzelnen Wahl und Ausführung nicht durch den systematischen Zusammenhang, sondern großentheils durch die Individualität des Redenden, die Bedürfnisse der Hörenden, durch besondere Umstände und Veranlassungen bestimmt wird; hier, was zur erschöpfenden Darstellung und Begründung in wissenschaftlicher Hinsicht gehört, also Theorieen, Erklärungen, Unterscheidungen, die, nur zu diesem Behufe gebildet, ein Eigenthum bloß der Schule sind, geleitet durch das Bestreben, alle Theile des Lehrbegriffs gleichmäßig zu umfassen, und nicht bloß ihre Bedeutung für das religiöse Bewußtseyn im Einzelnen, sondern auch ihre wissenschaftlichen Beziehungen auf einander und ihren Zusammenhang im Ganzen ins Licht zu setzen. — Verschieden ist die Form, welche sie diesem Stoffe geben; dort diejenige, die dem Glauben genügt und das Gefühl befriedigt, die den Kreis, auf welchen die Darstellung berechnet wird, in Anspruch nimmt, nach dem Muster, wie Christus und die Apostel ihre Lehre vorgetragen haben, und mit alleiniger Voraussetzung der Vertrautheit mit der Schrift, als Inbegriff des Christlichen Sprachschatzes, in deren Besitz die Gemeine seyn muß; hier eine Form, die den Ansprüchen des Wissens genügen kann, die sich z. B. über den bloß bildlichen und symbolischen Ausdruck zu erheben sucht, und die den strengen Anforderungen wissenschaftlicher Darstellung entspricht, wobey Jedem, der sich mit ihr befassen will, zugemuthet wird, sich auch die zu ihrem Verständniß erforderliche Bildung angeeignet zu haben. — Verschieden ist endlich, und dieß ist das Wichtigste, der Standpunct, von welchem sie ausgehen; dort der des

unmittelbaren Glaubens, vielleicht im Uebergange zu dem des religiösen Wissens; hier der Standpunct der Reflexion, die über dem unmittelbaren Glauben und Wissen schwebt, die auf ihre Elemente zurückgeht, ihre Quellen, das Primäre und Secundäre, den Antheil des Gefühls und der Erkenntniß, der historischen und der philosophischen, aufzufinden sucht, Wesentliches und Zufälliges scheidet, und so zu einer Wissenschaft führt, die niemals populär werden, oder, wenn dieß möglich wäre, den Zweck des Cultus und des Lehrvortrags in der Gemeine nie unmittelbar fördern könnte.

Aber gerade diese tiefere, ihren Gegenstand möglichst durchdringende, auf die letzten Gründe zurückgehende Erkenntniß der Christlichen Dogmen in ihrer unter uns gewonnenen Gestalt ist jetzt, wo Streit und Zweifel aller Art nicht bloß eine und die andere Nebenlehre, sondern alle, auch die wesentlichsten Grundlehren wankend gemacht haben, allein im Stande, eine feste Basis für die Ausübung des geistlichen Berufes abzugeben, indem sie dem praktischen Theologen zwar nicht jenen unmittelbaren, aber desto wichtigeren mittelbaren Nutzen gewährt. Sie macht ihm sowohl die Idee, als auch den ganzen Zustand unserer Kirche und des kirchlichen Lebens von Seiten der Lehre klar; giebt seinen Ansichten und seinem Urtheile Sicherheit, indem sie ihn vor den Einseitigkeiten, Schwankungen, Willkürlichkeiten verwahrt, denen er ohne eine solche Führerin in einer so bewegten Zeit unaufhörlich ausgesetzt wäre; sie macht ihn fähig, sey es in dem weiten Kreise der evangelischen Kirche überhaupt, oder in dem engen der einzelnen Gemeine, das Förderliche und Schädliche richtig zu schätzen, und darnach Zwecke und Mittel zu würdigen, die zu ihrem Heil ergriffen werden müssen; so drückt sie seiner ganzen Wirksamkeit den Charakter einer höhern Besonnenheit auf; was aber seinen Lehrberuf betrifft, so gewöhnt sie ihn, abgesehen von ihrem wohlthätigen Einfluß auf Tiefe und Umfang seines religiösen Gedankenkreises, an

eine Kritik, die nicht bloß, wie gewöhnlich, auf die Form, sondern auch auf den Christlichen Gehalt seiner Vorträge und ihr Verhältniß zu den höchsten Aufgaben der praktischen Theologie überhaupt geht.

Wer, dieß geringschätzend, in der Dogmatik lieber eine Art von homiletischem Ideenmagazin besäße, der würde den unwissenschaftlichen Aerzten gleichen, die unter den verschiedenen Zweigen der Medicin allein die Anweisung, Recepte zu schreiben, für praktisch nützlich, diejenigen aber, die zur Einsicht in die Natur des gesunden und kranken Organismus führen, für überflüssig hielten. Freylich, wenn Jemand sich begnügen mag, nach hergebrachter Weise zu predigen und zu katechisiren, wie es eben gehen will, ein bloßes Werkzeug in den Händen derer, durch die er zufällig und ohne sie selbst begriffen zu haben, seine Richtung erhielt: so kann er mit Geringerem auskommen; und in einer Kirche, die dem niedern Theil des Clerus, in strenger Scheidung von dem höhern, keine andere Thätigkeit vergönnt, als die des bloßen Kirchen*dienstes*, kann jene Genügsamkeit dem ersten selbst zu empfehlen seyn. Bey uns aber, wo das Kirchenregiment nicht auf die Weise an gewisse kirchliche Stände und Würden übertragen ist, daß irgend Jemand durch seine Stellung ganz von demselben ausgeschlossen wäre, wo die Richtung, welche die Kirche im Ganzen nimmt, hauptsächlich von der freyen Zusammenstimmung der Einsichtigen abhängt: da muß jeder Geistliche die Fähigkeit in sich ausbilden, wenn auch nicht activ auf den Entwickelungsgang der Kirche und ihrer Lehre einzuwirken, so doch mit eignem, wohlbegründetem Urtheil seine Wahl zu treffen, um selbstständig theils in dem ihm angewiesenen Kreise thätig seyn, theils die öffentliche Meinung bilden helfen zu können, von der auf diesem Gebiete die endliche Entscheidung großentheils abzuhängen pflegt.

Wir werden hier und da Anlaß finden, auf den Unterschied der Behandlung eines Dogma in der Glaubenslehre und in der Predigt aufmerksam zu machen, und zu zeigen, wie Manches nicht in diese gehört, was für jene sehr wesentlich ist. In größerer Vollständigkeit und Ausführlichkeit würde dieß die populäre Dogmatik zu entwickeln haben, die von Einigen als besondere Wissenschaft bearbeitet ist, um die methodischen Grundsätze, nach welchen die Religionslehre beym Volks- und Jugendunterricht behandelt werden muß, nicht bloß im Allgemeinen aufzustellen, sondern auch in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile des gegebenen Lehrstoffs zu verfolgen *). Unstreitig ein für den praktischen Theologen sehr nützliches Unternehmen! Doch zeigen die gelungensten Versuche dieser Art am deutlichsten, daß sie eine streng wissenschaftliche Dogmatik voraussetzen; denn es ist unmöglich, eine praktische Anweisung zu geben, die den verschiedenen, nur wissenschaftlich auszugleichenden, Ansichten des Christlichen Glaubens und seiner Gegenstände auf gleiche Weise entsprechen könnte; weßhalb denn Diejenigen, die es darauf anlegen, zumal wenn sie nicht an dem symbolisch-kirchlichen Systeme als Grundlage alles Volksunterrichts festhalten, immer genöthigt sind, eine Reihe rein dogmatischer, ihrem eigentlichen Zwecke fremder Untersuchungen in ihren Kreis hereinzuziehen. Inwiefern die populäre Dogmatik dessen ungeachtet Anspruch machen darf, eine Wissenschaft für sich zu seyn, überlassen wir ihr, selber auszumachen.

---

*) Vergl. A. H. Niemeyers populäre und praktische Theologie. 5te Aufl. 1805.

Den Zweck, wozu wir diese einleitenden Erörterungen vorausschickten, von unserer Wissenschaft und der Art, wie wir sie zu behandeln denken, zum Voraus eine klare Vorstellung zu erwecken, dürfen wir, so weit es die Gränzen einer Einleitung gestatteten, erreicht zu haben glauben. Von nun an können wir uns dem Lehrbuch anschließen, was wir zum Führer auf unserm Wege gewählt haben. Nur, warum wir ein solches, und gerade dieses wählten, wollen wir mit wenigen Worten angeben.

Wenn Jemand die Dogmatik von einer gewissen wissenschaftlichen Ansicht aus construirt, — z. B. der Ansicht einer das Christliche Bewußtseyn durch vollständige Analyse erschöpfenden Reflexion, oder der Ansicht einer nothwendigen Beziehung der wahren Religion auf die Idee des dreyeinigen Gottes, — und, was die Identität der so construirten Wissenschaft mit der historisch gegebenen Glaubenslehre einer gewissen Kirche betrifft, diese entweder in dem Bewußtseyn der innern Einheit des Princips voraussetzt, oder nur hinterher, wo und so weit es nöthig scheint, nachzuweisen sucht: so kann er nicht wohl einem fremden, wenigstens keinem andern Führer folgen, als der mit ihm von denselben Ansichten ausgeht. Wenn man dagegen die Bestimmungen der kirchlichen Glaubenslehre als gegeben zum Grunde legt, und sich hauptsächlich nur die Aufgabe setzt, sie von einer gewissen Ansicht aus zu verstehen und ihre religiöse oder wissenschaftliche Bedeutung und Nothwendigkeit ins Licht zu setzen: so ist es nicht bloß thunlich, sondern auch zweckmäßig, jenen zum Grunde zu legenden Stoff nicht erst zu sammeln, indem man ihn zu verarbeiten sucht, sondern auf irgend ein Werk zu verweisen, wo er sich schon gesammelt vorfindet; theils, weil jenes als eine Arbeit ganz anderer Art die Darstellung stören, theils weil es auch den Verdacht erregen könnte, als habe die Absicht der wissen-

schaftlichen Erklärung einen unzulässigen Einfluß auf die Aufnahme oder Nicht-Aufnahme des zu Erklärenden gehabt. Daß nun die zweyte Art, die Dogmatik zu behandeln, eben so zulässig, als die erste, und ihre nothwendige Ergänzung oder Vorbereitung sey, ließe sich leicht aus den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher Methode zeigen, wenn zu besorgen wäre, daß Jemand es in Abrede stellen möchte; es ist aber die Art, wie wir zu verfahren denken. Daher das Bedürfniß einer Grundlage, die uns den Stoff der kirchlichen Lehrbestimmungen darbiete, gesammelt mit der nöthigen Vollständigkeit, aber zugleich auch mit zweckmäßiger Auswahl, rein von Beymischungen jetziger Zeitansichten, aber doch nicht ohne die innere Liebe und Hinneigung, ohne welche es dem Historiker so wenig, als dem Künstler gelingt, einen Gegenstand wahr und treffend nach allen seinen charakteristischen Zügen vor uns hinzustellen. Diesem Bedürfniß schien uns kein anderes Lehrbuch so gut, als das des Herrn Dr. De Wette zu entsprechen.

Doch ist dasselbe allerdings mehr, als eine bloß historische Sammlung dogmatischen Lehrstoffs; es sucht diesen zugleich nach höhern wissenschaftlichen Ansichten nicht bloß zu ordnen, sondern auch der Gegenwart und unserer Bildung anzueignen, wobey es die Principien der Friesischen Philosophie zum Grunde legt. In dieser Hinsicht werden wir nun oft Veranlassung finden, uns von dem Urtheile des Herrn Verfassers zu entfernen. Da derselbe aber mit seltner Unbefangenheit zu verhüten gewußt hat, daß die Reinheit seiner historischen Darstellung nicht darunter litte, so steht dieß unserer Absicht beym Gebrauche dieses Lehrbuchs nicht im Wege; vielmehr liegt darin eine Aufforderung mehr, es irgend bey einer bloß äußern, gedächtnißmäßigen Auffassung des Ueberlieferten bewenden zu lassen; und meine Leser gewinnen dadurch, zumal da auch De Wette seine An-

sichten in andern bekannten Werken *) ausführlicher entwikkelt hat, den nicht unbedeutenden Vortheil, verschiedene Versuche der Zurückführung der Kirchenlehre auf das, was im Wesen des Christlichen und des religiösen Bewußtseyns überhaupt liegt, mit einander vergleichen, und auf der einen Seite bemerken zu können, wie auch bey abweichenden Ueberzeugungen doch schon die gemeinschaftliche Achtung gegen das Christenthum in seiner historischen Erscheinung einen Vereinigungspunct abgiebt, wobey gemeinschaftliche Bemühungen um Vervollkommnung des öffentlichen Lehrbegriffs möglich sind, während sie auf der andern Seite dadurch veranlaßt werden mögen, für sich die Untersuchung, wozu ich sie anzuregen wünschte, fortzusetzen und bey sich auszumachen, bey welcher Art und Methode der Darstellung das Eigenthümliche der kirchlichen Dogmen am beßten erklärt, und die Ansprüche des gläubigen Gemüths, wie das Bedürfniß der wissenschaftlichen Aneignung am meisten befriedigt werden.

*) Ueber Religion und Theologie. Zweyte Aufl. Berl., 1821. — Theodor, oder des Zweiflers Weihe. 2 Thle. Berl., 1822.

Historisch-kritische Einleitung.

Indem wir den Begriff der evangelisch-lutherischen Dogmatik und die bey ihrer Darstellung zu nehmenden Rücksichten aus dem Gesichtspunct ihres Verhältnisses zum Wesen der Religion und zum theologischen Studium erläuterten, hat sich zugleich ergeben, daß sie in wesentlichen Beziehungen zu geschichtlichen Ereignissen und Zuständen steht, die ihre Gestalt nach Inhalt und Form bedingen. Und zwar erhellt aus dem zwiefachen Ursprunge des Dogma, aus dem unmittelbaren Leben und Bewußtseyn des Christen, und aus der Reflexion über dasselbe, daß auch die Dogmatik durch Zweyerley bedingt seyn wird, durch die geschichtliche Entwickelung und Gestaltung des Christlichen Lebens und Bewußtseyns selbst, und durch die Art, wie es versucht und gelungen ist, es reflectirend in wissenschaftlich bestimmte und zusammenhängende Sätze zu fassen. Um nun auch von dieser Seite nicht unvorbereitet an die Darstellung selbst zu gehen, müssen wir es zweckmäßig finden, wenn unser Lehrbuch ihr eine zwiefache historische Einleitung voranschickt, §. 1—12 einen Ueberblick der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten, dann §. 13—19 einen Grundriß der Geschichte der Dogmatik.

I. Uebersicht der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten.

Bey dieser Uebersicht kömmt vorzüglich der große Gegensatz in Betracht, der sich vollendete, da sich unsere Kirche einer andern gegenüber als besondere Kirche constituirte, weßhalb, ohne denselben begriffen zu haben, das Eigenthümliche und Unterscheidende unserer Glaubenslehre nicht klar erkannt werden kann: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Daher zerfällt dieser Theil der Einleitung wieder in zwey Abschnitte, von denen der erste, §. 1—7, die Ausbildung des Katholicismus, der zweyte, §. 8—12, die des Protestantismus zum Gegenstande hat.

Beide werden gewöhnlich zu sehr bloß als der Zeit nach auf einander folgende Gestaltungen des Christlichen Lebens betrachtet, gleich als wenn das Christenthum sich erst ganz in der Form des Katholicismus ausgebildet, dann aber erst für einen Theil der Kirche die Form des Protestantismus angenommen hätte. Man kann aber auch sagen, daß der Katholicismus nur mit dem Protestantismus zugleich entstanden und zur Vollendung gediehen sey, eine Ansicht, die sich, namentlich was den Lehrbegriff angeht, streng historisch begründen ließe. Unter den Kirchenlehrern vor der Reformation wird man, sowohl was ihre Denkweise im Ganzen, als was einzelne Lehrmeinungen derselben betrifft, freylich viele, und im Fortgange der Zeit immer mehrere finden, die überwiegend zum katholischen, aber auch nicht wenige, die mehr zum protestantischen Glaubenssysteme, wie sie sich später entwickelt haben, hinneigen; viele, und vielleicht die meisten, die wenigstens in manchen Puncten unentschieden zwischen beiden schwanken. Daher betrachteten auch die Reformatoren z. B. noch auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 nicht mit Unrecht ihre Sache als einen Kampf nicht gegen

die katholische Kirche, sondern gegen eine Partey in der katholischen Kirche, und waren der Meinung, welche Lehre die ächte katholische sey, müsse noch erst auf einem freyen gemeinen Christlichen Concil ausgemacht werden, indem sie für ihre Grundsätze nicht verächtliche Gewährsmänner unter den angesehensten Kirchenvätern und Theologen anzuführen wußten *). Freylich suchten die Gegner eine andere Stellung zu behaupten; aber unleugbar ist es doch, daß die unterscheidenden Lehrsätze des Katholicismus erst zu Trident, und zwar mit der bestimmtesten Beziehung auf den protestantischen Lehrbegriff festgesetzt wurden. — Indeß giebt es allerdings eine Periode, die überwiegend die Richtung des Katholicismus verfolgte, und auf sie folgte eine andere, in der für einen Theil der Kirche die entgegengesetzte Richtung eintrat. Nur darf man die Sache nicht ausschließlich bloß von dieser Seite darstellen, wobey die Katholiken gewissermaßen Recht hätten, wenn sie die Reformation für eine Neuerung ausgeben, ihre Partey aber für die bis dahin allgemein anerkannte Christliche Kirche selbst, während die Protestanten dadurch auf die nicht sehr erfreuliche Ansicht gekommen sind, als biete die Geschichte des Christenthums bey weitem die längste Zeit seines Bestehens hindurch nur ein Bild fortschreitenden Verfalles dar, aus welchem es endlich erst im sechzehnten Jahrhunderte für einen Theil seiner Bekenner wieder auferstanden sey.

A. Katholicismus.

Wenn wir die Ausbildung des Katholicismus zu schildern unternehmen, so ist unsere Absicht nicht auf eine auch nur in ihren Hauptzügen vollständige Geschichte der Umstände und Veränderungen gerichtet, wodurch die katholische

*) Vergl. des Flacius catalogum testium veritatis.

Kirche und Lehre bis zu dem Grade der Entwickelung oder der Verderbniß fortschritt, wo sich unsere Kirche von ihr lossagen mußte, sondern nur auf eine historisch-genetische Darstellung der katholischen Richtung selbst, die uns in den Stand setze, den bestehenden Gegensatz richtig aufzufassen. Auch beschränken wir uns dabey natürlich auf das Allerwesentlichste, so viel als hinreicht, um uns dieselbe nach ihren Principien und in ihren nächsten Folgen zu veranschaulichen.

§. 1.

Es lag in der Natur und Bestimmung des Christenthums, daß es sich von Anfang an nur im Kampfe gegen die Welt, gegen Sünde und Irrthum behaupten konnte. Schwerer und gefährlicher, als der Widerstand gegen äußere Feinde, waren aber jene innern Kämpfe, die es gleichsam auf seinem eignen Boden zu bestehen hatte, wenn das Unvollkommene, Falsche, Böse, wenn die Finsterniß, die durch die Kirche besiegt und verdrängt werden sollte, unter dem Scheine des Lichtes in ihr selber Eingang zu finden und ihre Sitten oder Lehren zu entstellen drohte. In dem gemeinschaftlichen Streben, sich von solchen Entstellungen des Christlichen Glaubens frey zu erhalten und sie aus ihrem Schooße zu verbannen, bildete sich zuerst eine katholische Kirche im Gegensatz gegen die von ihr bekämpften häretischen Parteyen; und in diesem Ursprunge liegt an sich so wenig etwas zu Tadelndes, daß er vielmehr als die Bedingung erscheint, ohne die das wahre Christenthum nicht hätte erhalten und fortgepflanzt werden können.

Der Gegensatz des Katholischen und Häretischen, wie er sich in den beiden ersten Jahrhunderten entwickelt, läßt sich auf verschiedene Weise auffassen. Unser Lehrbuch stellt ihn als einen Gegensatz theils des Historischen und des Unhistorischen oder Rationalistischen, theils des Geistes und des Buchstabens, der freyen Selbstständigkeit und der engherzi-

gen Befangenheit dar; allerdings der angemessenste Gesichtspunct, inwiefern hier auf jene wichtige und schwierige Aufgabe hingedeutet werden soll, welche die katholische Kirche zu lösen hatte, und woran sie später scheiterte, nämlich die Freyheit zu achten, ohne sie in Willkür ausarten zu lassen, und den historischen Zusammenhang aufrecht zu halten, ohne die Selbstständigkeit zu beschränken. So lange die Kirche sich bemühte, in dieser Hinsicht nur Dasjenige zu behaupten, was im Charakter des Christenthums selber lag, kann sie kein Vorwurf treffen.

Das Christenthum ist keine bloße Speculation, es ruht auf dem Boden der Geschichte. Es sind Thatsachen göttlicher Offenbarung, die seine Grundlage ausmachen; es bezieht sich durchweg auf die Person und die Wirksamkeit seines Stifters, dessen Leben und Lehre in fest bestimmten Umrissen historisch überliefert ist. Es schließt sich ferner seiner ganzen Erscheinung nach an diejenige geschichtliche Gestaltung des religiösen Lebens an, aus deren Mitte es hervorging. Der Mosaismus war die Vorschule des Christenthums; die Propheten hatten den Messias verkündet, der Christus war und seyn wollte; die Grundideen der israelitischen Theokratie lebten, nur zu einer höhern Bedeutung verklärt, in seiner Stiftung fort; seine Religion war der Beschluß der Reihe göttlicher Offenbarungen, die im Alten Testamente niedergelegt sind. Wie viel dieß beytrug, um dem Christenthum Eingang zu verschaffen und sein Bestehen zu sichern, besonders im Anfang, so lange es noch keine eigne Geschichte hatte, zeigt das Beyspiel so mancher seiner Bekenner, von denen wir wissen, daß sie durch Lesen des Alten Testaments für Christi Lehre gewonnen wurden, zeigt der Gebrauch, der von demselben sowohl zur Erbauung der Gemeine, als zur Vertheidigung der Kirche gegen ihre Feinde gemacht wurde. Und ist es nicht noch immer am meisten die

einfache evangelische Erzählung von Christi Leben, die den Sinn der Heiden für seine Lehre öffnet?

Auf der andern Seite war aber das Christenthum keine bloße Entwickelung des Judenthums, es war eine neue, höhere Stufe des religiösen Bewußtseyns, eine neue Schöpfung, wodurch das Alte, als schwach und untüchtig, aufgehoben werden sollte. Die Juden waren nicht weniger, als die Heiden, der wahren Erlösung und Versöhnung bedürftig, und konnten sie nur in einer neuen, höheren Gemeinschaft finden, die, Beide begreifend, Himmel und Erde unter einem Haupte vereinigte. Der Kleinere im Reiche Christi sollte größer seyn, als der, der keinem der Propheten nachstand; denn was diese auch gezeugt und verkündigt hatten, offenbar geworden war doch erst jetzt das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses, und wer durch den Geist zur Freyheit der Kinder Gottes erhoben war, war dadurch abgestorben der alten Knechtschaft des Gesetzes. Selbst Christus sollte von seinen Bekennern nicht bloß erkannt werden nach dem Fleisch, sondern als der Herr im Himmel, der, um auch sie über alles Irdische zu erheben, seinen heiligen Geist in ihr Herz sendete, den Führer zu aller Wahrheit; nicht bey seiner leiblichen Erscheinung, bey dem Buchstaben seiner Lehre und Geschichte sollte das Christliche Bewußtseyn stehen bleiben, es sollte zu einem tieferen, eigenthümlichen Leben erregt werden. Denn das Christenthum will den Menschen nicht wieder in die Schranken äußerer Gebote und Lehren einschließen, es will ihn in seinem Innern ergreifen und umwandeln, so daß er keiner äußern Norm bedarf, sondern, — das ist wenigstens das Ziel, dem es uns entgegenführt, — aus sich selber das Wahre erkennt und das Rechte übt. (Hebr. 8, 11.).

Das zwiefache Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, von dessen richtiger Auffassung damals jenes

Gleichgewicht in der Schätzung des Innern und Aeußern abhängig zu seyn schien, ohne welches ein einseitiger religiöser Materialismus oder Idealismus, wie ein neuerer Schriftsteller treffend bemerkt, sich nur in die Schalen des wahren Christenthums theilen, und die darin enthaltene Perle verlieren, — finden wir am klarsten in den Briefen des Apostels Paulus ausgesprochen, der bey dem Berufe, wozu der Herr ihn ausersehn und ausgerüstet hatte, dasselbe nicht nur sich und denen, die seine mündliche Verkündigung hörten, zu entwickeln, sondern auch sich schriftlich darüber zu erklären Veranlassung fand, wodurch er auch der Folgezeit den Weg zur Wahrheit zeigte. Wollen wir deßhalb seine Lehre Paulinisches Christenthum, eine von Paulus aufgestellte Form des Christenthums nennen: so müssen wir uns doch hüten, theils, Paulus den andern Aposteln entgegenzusetzen, — denn lehren Johannes, Petrus, selbst Jacobus (um nicht von dem Verfasser des Briefes an die Hebräer *) zu reden) in dieser Hinsicht etwas Anderes? — theils ihn für mehr zu halten, als wofür er selbst gehalten werden will, einen der Haushalter, einen der Pflanzer, eins der Werkzeuge,

*) Barnabas? — Denn, so gewiß es ist, daß der Verfasser des uns unter des Barnabas Namen erhaltenen Briefes den Brief an die Hebräer nicht geschrieben haben kann, so gewichtig scheint die aus Tertullian erhellende alte Tradition, sobald man sich überzeugt hat, daß jener Brief von dem bekannten Freunde und Gefährten Pauli nicht ist; und dieß scheint mir schon nach jener einen Stelle nicht möglich, wo er die Apostel als die allergrößten Sünder bezeichnet, mit einer rhetorischen Uebertreibung, die nicht aus der Feder eines persönlichen Bekannten und Freundes der Apostel kommen konnte. Dagegen dürfte der Umstand, daß man eine solche bis zum Ueberdruß allegorisirende Schrift gerade dem Barnabas unterschob, darauf hindeuten, daß man auch sonst Grund hatte, dieß für seine Manier zu halten; und konnte dazu nicht der Brief an die Hebräer Veranlassung geben? Stimmt nicht der oft bemerkte Alexandrinische Ton desselben zum Vaterlande, und die Beziehung auf den Jüdischen Cultus zur Levitischen Abstammung des Barnabas.

wodurch Christus sich vollkommener offenbaren wollte, der nur auf dem Grunde bauen wollte, der gelegt war, und der nichts zu wissen glaubte, als den Gekreuzigten. Der selbstständige Geist, mit dem wir ihn reden und wirken sehn, was war er, als der Geist Christi, der ihn, den vormals in pharisäischen Satzungen Befangenen, frey, und den nur mit Furcht und Zittern Auftretenden im Bewußtseyn seiner Gnade sicher machte? Und was war der ächt historische Geist, in dem er verfuhr, als die Frucht des erleuchteten Sinnes, womit er den Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen in der Tiefe erfaßte, d. h. desselben Geistes, der sich in denen, die früher von ihm getrieben redeten (1. Petr. 1, 11, 12; 2. Ptr. 1, 21), wiedererkennt? So ist denn auch die von ihm aufgestellte Form des Christenthums nichts Anderes, als die, welche das Christenthum nach seinem innern Wesen und unter Gottes Leitung, allerdings auch durch ihn, als durch ein ausgezeichnetes Werkzeug der göttlichen Absichten, in den Gemüthern annehmen sollte, sonst könnte ja auch nicht mit Recht gesagt werden, es sey für die Erhaltung des Christenthums entscheidend gewesen, daß sie in der Kirche herrschend blieb.

Es ist nun bekannt, daß Pauli Lehre von der Aufhebung des Mosaischen Gesetzes fürs erste nur unter den Christen, die vormals Heiden gewesen waren, vollen Eingang fand, während die ehemaligen Juden sich fortdauernd an das Gesetz gebunden hielten. Zwischen Beiden bestand ein Verhältniß gegenseitiger Anerkennung; denn Paulus hatte nichts dagegen, wenn der geborne Jude das Gesetz beobachtete, ja, er that es selbst; und neben den Aposteln waren es ja zugleich auch die Aeltesten und die Brüder der Gemeine in Jerusalem, welche die Christen unter den Heiden von der Last des Gesetzes freygesprochen hatten; doch gab es allerdings einen unverkennbaren Gegensatz der freyeren Ansicht, die man, unter den angegebenen Beschränkungen, von Paulus

benennen mag, und der judaisirenden, also des Pauliniſchen und des Judenchriſtenthums. Letzteres war für die Juden, als Eiferer für das Geſetz, eine nothwendige Uebergangsſtufe, gerechtfertigt durch das Beyſpiel Chriſti, der, geboren unter dem Geſetze, um die, welche unter dem Geſetze ſtanden, frey zu machen, doch ſelbſt das Geſetz hielt. Es war aber nur Uebergangsſtufe. Es mußte ſich bald entſcheiden, was den Sieg davontragen ſollte, der neue Geiſt, oder der alte Buchſtabe; wenn jener, ſo mußte die Bedeutung des Geſetzes fallen, wenn dieſer, Chriſti. Der Untergang des Jüdiſchen Tempels mit ſeinem Cultus ſcheint eine Scheidung hervorgebracht zu haben zwiſchen denen, die den einen und die den andern Weg einſchlugen. Die größere Zahl der Chriſten in Paläſtina finden wir ſpäter mit den übrigen in gleicher Anerkennung des Glaubens an Chriſtum, als des einzigen Wegs zur Seligkeit, vereinigt. Bey einer kleinern Zahl ſiegte der Materialismus, der den Buchſtaben nicht fahren laſſen wollte, und, wie Paulus es einſt den Galatern erklärte, (Gal. 5, 4), in demſelben Maße Chriſtum verlor, als er das Geſetz feſtzuhalten ſich beeiferte. Dieß war die Secte oder die Secten der Nazarener und Ebioniten, die ſich in den Gegenden Paläſtinas und Syriens noch lange erhielten, doch ſchwach und ohne merklichen Einfluß auf die übrige Kirche. Hätten ſie die Oberhand gewinnen können, ſo wäre das Chriſtenthum nichts Anderes geworden, als eine der vielen Jüdiſchen Secten, welche die Zeit in Vergeſſenheit begraben hat. — Auch von dem Reſte des Jüdiſchen Materialismus, der ſich in der Anſicht von Chriſti meſſianiſcher Beſtimmung, die unter dem Namen des Chiliasmus bekannt iſt, noch eine Zeit lang in der katholiſchen Kirche ſelbſt erhielt, machte ſich dieſe allmählig, und, wenn man nicht die Montaniſtiſchen Streitigkeiten hierher ziehen will, in der Stille frey.

Heftiger und von größerem Einfluß auf die Ausbildung der katholiſchen Kirche war der Kampf gegen die Gnoſtiker.

Anhänger einer orientalischen Theosophie, die, ältern Ursprungs, als das Christenthum, und auf ganz andern, ja entgegengesetzten Grundanschauungen beruhend, gewissermaßen nur zufällig und vorübergehend mit ihm in Berührung kam, waren sie weit entfernt, ihre theosophischen Dichtungen oder Speculationen der einfachen klaren Lehre des historischen Christenthums unterzuordnen, sondern überließen diese der vermeintlich unmündigen und irdisch gesinnten Menge, über welche sie sich durch ihre Gnosis zu erheben glaubten. Die Thatsachen der Offenbarung mußten sich ihrer Religionsphilosophie bequemen, mußten sich ihren Theogonieen und Kosmogonieen, ihren Theorieen von dem Läuterungsproceß der Welt und der Zurückführung der in ihr gebundenen Lichtelemente zu ihrem Ursprunge einreihen lassen. Im Dienste philosophischer Voraussetzungen ward die Deutung der heiligen Geschichte und ihrer Urkunden Sache der gewaltsamsten Willkür, wodurch nicht nur der Zusammenhang der Christlichen und der vorchristlichen Offenbarung zerstört ward, indem sie letztere von einem andern, unvollkommneren, das Urwesen selbst nicht erkennenden, wohl gar von ihm abtrünnigen Wesen ableiteten, sondern die auch die historische Wahrheit selbst der menschlichen Erscheinung Christi nicht schonte, sey es, daß sie Jesu Person und Leben von dem Seyn und der Wirksamkeit des eigentlichen himmlischen Erlösers bloß trennten, oder sie ganz und gar in Schein verwandelten; wie denn, nach Irenäus, Anhänger des Basilides zu behaupten wagten, der sey noch ein Knecht der niedern Geister, der den Gekreuzigten bekenne! — Mit Recht bezeichnet daher De Wette den Gnosticismus als unhistorisch, weil er den geschichtlichen Charakter des Christenthums verkannte und verleugnete; als rationalistisch, weil er eine Lehre an die Stelle setzte, die nur in dem Streben der menschlichen Vernunft, durch sich selbst die Räthsel der Welt zu begreifen, ihre Haltung finden konnte; als ein Extrem des Paulinischen Christenthums,

weil er zwar, wie der Apostel, (auf den sich die Gnostiker gern beriefen, wie die Ebioniten ihn fortdauernd befehdeten), die Erhabenheit der Christlichen Offenbarung über die Mosaische und die nunmehrige Ungültigkeit des Gesetzes erkannte, aber nicht, inwiefern sie des Gesetzes Erfüllung war, und diejenigen Güter wirklich darbot, die das Gesetz nur wie im Schatten hatte andeuten sollen, sondern indem er es ihr nach Wesen und Ursprung völlig entgegensetzte; weil er sich zwar, wie Paulus, das Christenthum nicht bloß als äußere Ueberlieferung, sondern als innere Anregung aneignen zu wollen schien, und sich von der Herrschaft des bloßen Buchstabens lossagte, aber nicht, um mit demüthigem Herzen den sich darin offenbarenden Geist auf sich wirken zu lassen, und durch ihn zur wahren Freyheit erhoben zu werden, sondern um ihm die selbsterfonnenen Gedanken einer hochmüthigen Weisheit unterzuschieben, der die Einfalt des Evangeliums ein Aergerniß und eine Thorheit ist. Hätte der Gnosticismus die Oberhand gewinnen können, so würde das Christenthum seine historische Haltung verloren haben, würde in den Wechsel menschlicher Speculationen hineingezogen, und am Ende von diesen als ein fremdartiger, nie ganz zu assimilirender Stoff wieder ausgestoßen seyn. Wie verschieden war ohnehin nicht die Stellung und Bedeutung, welche die vielfältig getheilten gnostischen Schulen dem Christenthum anwiesen? Wie unkenntlich zeigt sich die etwanige ursprüngliche Grundlage Johanneischer Geschichte und Lehre in der Gnosis der Sabier? Und wie leicht mußte es dem Gnosticismus werden, und ward es ihm wirklich, jede andere Erscheinung auf dem religiösen Gebiete statt des Christenthums in sich aufzunehmen?

Indem sich also die katholische Kirche von den Ebioniten lossagte und die Gnostiker ausschloß, erscheint sie als Beschützerin der Selbstständigkeit des Christenthums gegen

die Einen, und als Vertheidigerin seines wahren historischen Wesens gegen die Andern *).

§. 2.

Woher aber sie selbst, diese katholische Kirche, deren Idee wir bald so mächtig werden, die wir mit so vieler Stetigkeit und Consequenz dahin streben sehen, sie auch äußerlich geltend zu machen, bis Lehre, Cultus und Verfassung so ausgeprägt sind, daß sie nur sie in ihrer Allgewalt darstellen zu sollen scheinen?

Mit dem Begriffe der Häresis, der abweichenden, getrennten Meinung oder Partey, mußte sich zugleich auch sein Correlat, der Begriff eines im Glauben einstimmigen und zusammenhaltenden Ganzen, einer katholischen (allgemeinen) Kirche entwickeln. Man kann nur fragen, warum wurde überhaupt der Gegensatz des dem Wesen des Christenthums Entsprechenden und Widersprechenden unter diese Begriffe, des Häretischen und Katholischen, subsumirt?

Dieß kann nur geschehen seyn, inwiefern dabey nicht bloß die Rücksicht auf Christliches und Unchristliches obwaltete, sondern zugleich auch die Rücksicht auf die Gemeinschaft. Dieß hatte aber wieder seinen Grund, theils in einer mit

---

*) So wenig es hier die Absicht seyn konnte, den Ebionitismus und Gnosticismus nach allen ihren Seiten erschöpfend darzustellen, so wenig konnte auch auf ihre verschiedenen Modificationen Rücksicht genommen werden, obwohl sich in Marcions Gnosis ein ganz anderer Geist ausspricht, als in der des Valentinus, und nicht nur die Nazarener von den Ebioniten, sondern diese auch wieder unter sich so vielfältig von einander scheinen abgewichen zu seyn, daß unsere Schilderung sie keineswegs alle auf gleiche Weise trifft. — Vergl. auch über Letztere Neanders Entwickelung der gnostischen Systeme, in der Beylage über die Clementinischen Homilien.

dem Christenthum selbst gegebenen Idee, theils in der Art, wie der Kampf gegen häretische Meinungen und Parteyen geführt ward.

Der apostolischen Lehre gemäß betrachteten sich die Christen der Welt gegenüber von Anfang an als ein Volk Gottes, verbunden, wenn auch noch nicht durch äußere Verfassungsformen, so doch durch einen Geist, einen Herrn, eine Taufe, einen Glauben, und das allumfassende Band der Liebe. Nothwendig äußerte diese Idee auch von Anfang an einen praktischen Einfluß, theils in der Ausbildung einer geregelten Gemeindeverfassung, theils in der gegenseitigen Theilnahme der verschiedenen Gemeinden an einander, theils in dem Bestreben, sich von der Ansteckung der Welt, von Sünde und Irrthum rein zu erhalten. Mußte nun Letzteres die Ausschließung Derjenigen herbeyführen, die in Leben oder Glauben den Geist des Herrn zu verleugnen schienen, und bot das Erste die Mittel dar, sie in der einzelnen Gemeinde zur Ausführung zu bringen: so verhinderte das Zweyte, daß ihre Folgen nicht auf die einzelne Gemeinde beschränkt blieben; der Beschluß, den sie nicht ohne das Bewußtseyn fassen konnte, im Namen Aller zu handeln, die, von demselben Geiste beseelt, mit ihr zusammen jenen einen großen Leib des Herrn ausmachten, mußte auch von den übrigen Gemeinden geachtet werden; und bey dem lebendigen Verkehr, den eine immer rege Theilnahme unter ihnen erhielt, mußte es bald zur Verständigung über die Grundlage der gemeinsamen Christlichen und katholischen Lehre kommen, als deren erste Frucht wir vielleicht das apostolische Symbolum ansehen dürfen.

Hierzu kam das Bedürfniß der Polemik. Worauf sollte man sich stützen bey der Bekämpfung unchristlicher Religionsansichten? — Wir fragen nicht, wovon sollte sie ausgehen? Ausgehen mußte sie von einem richtigen Gefühl für das

Christliche, von dem in den Gemeinden lebendigen Christlichen Geiste. Dieß ist aber etwas, worauf man sich, einem Gegner gegenüber, nicht berufen kann. — Wir sind gewohnt, an die heilige Schrift zu denken, als woraus sich das Wahre müsse beweisen, das Falsche widerlegen lassen. Damals aber war theils der Kanon noch nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung festgesetzt, theils griff bekanntlich die Schrift überhaupt noch nicht so ins Leben ein, wie jetzt; nicht Schrift, sondern unmittelbare lebendige Lehre hatte die Kirche gegründet und pflanzte das Christenthum fort. Es blieb also nichts übrig, als sich auf die gemeinschaftliche, von den Aposteln empfangene, treu überlieferte Lehre aller oder der angesehensten Gemeinen zu berufen. Dieß sind die Waffen, von denen wir die ältesten Bekämpfer häretischer, namentlich gnostischer Lehrmeinungen, einen Irenäus und Tertullian, Gebrauch machen sehen; und je heftiger der Streit, je größer die Gefahr, um so dringender erschien die Nothwendigkeit, sich an einander anzuschließen, um durch Vereinigung die Kraft des Widerstandes zu vermehren.

Darnach scheint es nichts historisch Unbegreifliches zu haben, wenn wir den Begriff einer alle wahrhaft Christlichen Gemeinden umfassenden Glaubensgemeinschaft sich bilden sehen; der Keim desselben lag in der Lehre der Apostel, der Anlaß zu seiner Entfaltung in bekannten Umständen. Auch kann die wirkliche Uebereinstimmung in den Hauptpuncten des Glaubens uns nicht befremden; war ja doch die ursprüngliche Christliche Lehre im Wesentlichen nur eine; war doch weder der Geist des Christenthums so ohnmächtig, noch die Bedingungen, unter denen er sich darstellte, so ungleichartig, noch die Zeit, von der wir reden, von der des Ursprungs so entfernt, daß, bey der beständigen Verbindung der Gemeinden unter einander, bedeutende Verschiedenheiten hätten entstehen müssen. Schwerlich bedarf es also, um den Ursprung der katholischen Kirche zu erklären, solcher Hypothe-

sen, wie z. B. die einer Verabredung zwischen Anicetus und Polycarpus, die, selbst wenn sie erweislich wäre, doch nur ein einzelnes Moment in der Entwickelungsgeschichte, nicht den Entstehungsgrund einer Erscheinung von dem Umfange und Einflusse hätte abgeben können.

Die katholische Kirche der ersten Jahrhunderte ist aber keineswegs schon die, welche einen Gegensatz gegen die evangelische bildet. Der Begriff des Katholischen hat auch für uns Gültigkeit, insoweit er mit dem Wesen der Christlichen Kirche zusammenhängt; nur gewisse nähere Bestimmungen dieses Begriffs, nur gewisse Anwendungen, die von ihm gemacht werden, können wir nicht anerkennen. Auch von diesen entdecken wir aber allerdings die ersten Anfänge schon in den ältesten Zeiten. Daher entsteht uns die Aufgabe, zu unterscheiden, inwiefern der Idee und Ausbildung der katholischen Kirche etwas Wahres und Richtiges zum Grunde lag, inwiefern sie aber zugleich auch schon die Keime des Falschen und Verkehrten enthielt, wogegen wir später in Opposition treten mußten.

Das Wahre und Richtige führt De Wette auf die beiden Grundsätze zurück: die Wahrheit ist nur eine, — woraus folgt, daß die Kirche, inwiefern sie die Sache der Wahrheit verficht, von mehrern entgegengesetzten Meinungen nur eine zulassen, die andern ausschließen muß; — und: die Wahrheit liegt nur auf der von Christus und den Aposteln vorgezeichneten Bahn, — wodurch, obgleich nicht ganz bestimmt, die Kriterien der einen wahren Meinung angedeutet werden. — Als falsche Nebenbestimmungen dieser Grundsätze bezeichnet er es aber, wenn man meinte, um die Wahrheit nicht zu verlieren, dürfe man sich von der Meinung der durch die Bischöfe zusammengehaltenen Kirche nicht entfernen, und wenn man, um von der Bahn Christi und

der Apostel nicht abzuweichen, auf die von den Aposteln her durch die Bischöfe überlieferte Tradition verwies.

In Ansehung des Ersten können wir dem Lehrbuche nicht ganz beystimmen. Erstlich scheint es in kirchlichen Dingen weder ein durchaus richtiger, noch ein praktisch zuträglicher Grundsatz, daß von verschiedenen Ansichten nur eine die wahre sey. Nicht durchaus richtig, weil, wie wir gesehen haben, dogmatische Lehrsätze nicht als reinwissenschaftliche beurtheilt werden, und, wenn sie auch verschieden sind, doch, worauf es hier allein ankömmt, dasselbe Christliche Grundbewußtseyn, vielleicht nur von verschiedenen Seiten, ausdrücken können. Nicht praktisch zuträglich, weil er unvermeidlich dahin führt, daß die Kirche, um keinen Irrthum in sich aufkommen zu lassen, bey jeder, auch einer bloßen Schulstreitigkeit, Partey nimmt, neue Glaubensnormen aufstellt, und den vermeintlich allein wahren Glauben dermaßen umzäunt, daß alle freye Bewegung aufhören muß. Diese Erfahrung hat unsere Kirche nicht weniger gemacht, als die Römische. — Zweytens wird dadurch auch nicht erschöpft, was in dem Streben der ersten Kirche Wahres und Richtiges lag. Ist der Begriff der Gemeinschaft ein wirklich Christlicher, auch in der Schrift gegründeter Begriff; giebt es einen heiligen Geist, der die Gläubigen zu Christlicher Erkenntniß und Tugend leitet; ist die Kirche wesentlich eine, nicht nur durch das innere Verhältniß zu diesem Geist und zu dem, von welchem sie ihn empfangen hat, sondern auch in ihrer Erscheinung; muß nämlich die innere Einheit des Princips auch eine äußere Uebereinstimmung hervorrufen, wie in Handlungen und Sitten, so in Glauben und Lehre: so können wir es nicht tadeln, wenn die Kirche nach dieser Einheit, dieser Uebereinstimmung strebte und sie forderte, wenn sie wesentliche Abweichungen von der allgemein angenommenen Lehre als ein Zeichen betrachtete, was ihr die Wahrheit der abweichenden Meinungen,

die Eigenschaft ihrer Urheber und hartnäckigen Vertheidiger als wahrer Mitglieder der Kirche Christi verdächtig machte. Weder die Idee eines im Glauben einstimmigen Ganzen, noch das Bestreben, es wirklich darzustellen, ist an sich etwas Irriges, sondern wird es erst durch die Art, wie es vielleicht realisirt werden soll. — Dieß führt uns auf die Fehler, welche die katholische Kirche beging, ihre Veranlassungen und Folgen. Jene waren nach unserm Lehrbuche von zweyerley Art.

1. Wenn man auch voraussetzen darf, daß in der Kirche Wahrheit sey, weil sie den Geist empfangen hat, der hier zu aller Wahrheit führt (Joh. 16, 13): so ist dieß doch nicht so zu verstehen, als wenn Alles wahr seyn müßte, was ein Bestandtheil der Kirchenmeinung ist, und als wenn dem Einzelnen nur obliege, sie anzunehmen, wie sie ihm dargeboten wird. Die Kirche besteht aus Menschen, die Kirchenmeinung ist eine menschliche Meinung; menschliche Unvollkommenheit, menschliche Irrthümer werden ihren bedeutenden Antheil daran haben; denn vollkommene Wahrheit ist, wie vollkommene Tugend, ein Ziel, dem wir immer nachstreben sollen, ohne je glauben zu dürfen, es völlig erreicht zu haben. Auch kann die Wahrheit nicht so äußerlich hingenommen werden, „als wenn sie eine Münze wäre", wie der Dichter sagt; das Wahre selbst ist nur Demjenigen wahr, dem es durch den Geist der Wahrheit zu eigen geworden ist. Und gesetzt, wir dürften ohne Weiteres für wahr halten, was wirklich Glaube der Kirche, d. h. der durch jenen Geist beseelten Christen, wäre: ist denn damit die Meinung der jedesmaligen Repräsentanten der Kirche, oder was sie für Kirchenglauben erklären, einerley? Es ist zu wünschen, daß die Kirche immer nur von denen repräsentirt und geleitet werden möge, die vom Geiste Christi am meisten durchdrungen sind; ist dieß aber immer der Fall? Irrig ist es also, wenn man den wahren Kirchenglauben mit dem verwechselt, was nach

dem Ausspruche der Bischöfe Kirchenglaube seyn soll, und wenn man verkennt, daß der jedesmalige Kirchenglaube nur seinem Grunde nach dem Geiste des Herrn, seiner äußern Darstellung und Gestaltung nach aber der Zeit und den Menschen angehört, die ihn bekennen. Von dieser Verwechselung und Verkennung zeigen sich nun die ersten Spuren schon in der frühesten Zeit; denn hatte man auch noch keine Kirchenversammlungen, Patriarchen, Päpste im Styl der spätern Jahrhunderte, so wurde es doch früh Gebrauch, auf die Kirchenmeinung als solche und auf das, was die Bischöfe lehrten, zu verweisen *).

Was auf jene Verwechselung besonders Einfluß hatte, war eine früh entstandene Ueberschätzung der kirchlichen Gemeinschaft, nicht bloß als Darstellung des Christlichen Lebens, sondern als Bedingung des Heils; eine Ueberschätzung, die sich natürlich auch auf die Mittel und Veranstaltungen erstreckte, die zur Erhaltung und Befestigung des Kirchenverbandes dienen, und allmählig fast zur Vergötterung gesteigert, die Römisch-katholische Ansicht aufs bestimmteste

*) Bey der Kirche soll man z. B. nach Irenäus die Wahrheit suchen, denn sie ist gleichsam das Behältniß, worin die Apostel niedergelegt haben, was zur Wahrheit gehört; nur in ihr sind die ächten Schriften der Apostel und deren richtige Auslegung zu finden; ihre Verkündigung allein ist wahr und sicher, und ihr ist das Licht Gottes anvertraut; daher soll man ihre Lehre lieben und annehmen, jede andere aber vermeiden. — Die Briefe des Ignatius fordern, daß Alle der Meinung der Bischöfe beytreten; der Bischof mit seinem Presbyterium sey gleich der Cither, nach welcher alle Gemeindeglieder einen gleichstimmigen Gesang anstimmen sollen; Niemand soll versuchen, bloß aus eigner Ansicht zu verfahren, sondern dem Bischof folgen, wie Christus seinem Vater, und dem Presbyterium, wie den Aposteln, u. dergl. m. — Bey solchen Aeußerungen darf man freylich die speciellen Veranlassungen nicht übersehen, wodurch sie herbeygeführt wurden.

von der evangelischen scheidet, welche die Einheit mit der Kirche durchaus der Einheit mit dem Evangelium unterordnet. Es ist bey einer frühern Gelegenheit beyläufig bemerkt worden, daß sich der Unterschied der Römisch-katholischen und der protestantischen Ansicht der Kirche an die beiden Hälften jener Worte des Irenäus anknüpfen lasse: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; — ubi spiritus Dei, illic ecclesia. Alle Christen müssen nämlich darin übereinstimmen, daß das Heil des Christen von dem Besitze jenes innern Princips eines höhern göttlichen Lebens abhänge, welches wir den heiligen Geist nennen; daß die Quelle desselben kein Anderer sey, als Christus, das Haupt, von welchem aus alle Lebenskraft die Glieder seines Leibes, der Kirche, durchströmt; daß endlich, diesen Geist empfangen und Glied der Kirche seyn, untrennbare Dinge sind. Ob man aber die Sache mehr so ansehen soll, daß, wer Glied der Kirche ist, auch jenen Geist von Christo empfängt, oder so, daß, wer diesen Geist empfängt, dadurch Glied der Kirche wird, darüber können verschiedene Meinungen seyn, und die eine Partey hält sich mehr an diese, die andere an jene. Es ist aber in seinen Folgen gar nicht einerley, ob man sich vorzugsweise durch die Glieder mit dem Haupte, oder durch das Haupt mit den Gliedern verbunden fühlt; ob man, sich an die Kirche zu wenden, für nothwendiger hält, um dadurch zu Christo zu kommen, oder unmittelbar an Christus, um durch seinen Geist ein lebendiger Stein im Tempel der Kirche zu werden; ob man mehr Gewicht auf die äußere Gemeinschaft legt, weil man ohne sie und außer ihr nicht zur Theilnahme an dem Innern gelangen kann, oder auf das Innere, den Geist, weil es ohne ihn keine wahre Theilnahme an der Kirche giebt. Offenbar erhält die kirchliche Gemeinschaft im ersten Fall eine ganz andere Bedeutung, als im zweyten; und von der Richtung, welche die katholische Kirche in dieser Hinsicht von früh an nahm, ging, gestützt auf den damit zusammenhängenden Grundsatz, daß außer der Kirche kein Heil sey,

sowohl der immer höher steigende Einfluß der Idee der kirchlichen Einheit, als die zunehmende Strenge in den daraus abgeleiteten Anforderungen an die Kirchenmitglieder aus.

Darauf beruhte es nämlich, wenn man der Uebereinstimmung mit der Kirchenmeinung schon um ihrer selbst willen den höchsten Werth beylegte, und darüber vergaß, was diesen Werth begründet und bedingt; wenn man strenge Unterordnung unter das Ansehen der Kirche zu einer der ersten Christlichen Pflichten erhob, alles Ansehen der Kirche aber auf die Bischöfe übertrug, die ihre Einheit repräsentirten, und daher in demselben Maße, als sie im Streite mit Häretikern und Schismatikern mehr geltend gemacht wurde, an Macht und Einfluß gewannen. Besonders gaben die Novatianischen, wie später auch die Donatistischen Händel, Gelegenheit, den Begriff der durch die Bischöfe dargestellten Einheit zu entwickeln, und den Gegensatz nicht nur zwischen Clerus und Laien, sondern auch zwischen Bischöfen und Aeltesten auszubilden, worüber Cyprians Schriften (namentlich die Schrift de unitate ecclesiae) manche merkwürdige Aeußerungen enthalten *). Damals war es noch mehr das Verhältniß der einzelnen Gemeinden zu ihren Bischöfen, als

*) Wer sich von der Kirche absondert, ist nach ihm auch von den Verheißungen des Evangelii getrennt; wer die Kirche Christi verläßt, gelangt nicht zu den Belohnungen Christi; wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben; wer die Einheit der Kirche nicht bewahrt, bewahrt auch nicht Gottes Gesetz, nicht den Glauben an den Vater und Sohn und die selig machende Wahrheit. Wiederum aber ist der Bischof in der Kirche und die Kirche in dem Bischof; wer daher nicht mit dem Bischof ist, ist auch nicht in der Kirche; denn die unter sich zusammenhängenden Priester sind der Leim, wodurch die eine katholische Kirche zusammengehalten wird (ep. 68); wie von Christo nur eine Kirche gegründet ist, so auch nur ein Episcopat (ep. 56); wie kann der also glauben, mit Christo zu seyn, der es gegen die Priester Christi hält? u. s. w.

das der Gemeinden und Bischöfe zu einander, was eine festere Gestalt und Ordnung gewonnen hatte. In Cyprians Augen sind die Bischöfe unter einander gleich *); nur die auf Synoden versammelten Bischöfe üben natürlich ein Ansehn, dem sich der einzelne unterwerfen muß. Wenn aber schon Irenäus der Tradition der Römischen Kirche ein vorzügliches Gewicht einräumt, so mußte dieß auch zu einem überwiegenden Ansehn des Römischen Bischofs führen; und wie sich nun die Kirchenverfassung auch in Hinsicht der Verhältnisse der einzelnen Gemeinden und ihrer Vorsteher zu einander bestimmter ausbildete, wie sich die Repräsentation und die Regierung der Kirche auf immer wenigere Bischöfe beschränkte: so mußte sich gleichmäßig auch die Ansicht von der Befugniß, im Namen der Kirche Anordnungen zu treffen und den wahren Kirchenglauben gültig zu erklären, näher bestimmen und beschränken; und so war der Fortschritt bis zur Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes als alleinigen Kirchenoberhaupts im Grunde nur eine weitere Anwendung des ein Mal angenommenen Princips, den Ausspruch der Repräsentanten der Kirche für Ausspruch der Kirche, diesen aber als vollkommene Wahrheit anzuerkennen.

2. Das Ansehn der Kirche in Glaubenssachen gründete sich zum Theil auf die Voraussetzung, daß sie die Lehre der Apostel in treuer Ueberlieferung bewahre; wogegen auf der andern Seite auch die Tradition von dem Ansehn der Kirche und der Bischöfe einen großen Theil des ihrigen entlehnte. Wenn man sich auf die Tradition berief, so empfand man das Bedürfniß, die Kirchenlehre an den Unterricht Christi und der Apostel anzuknüpfen. Dieß Bedürfniß stellen wir

*) Pares consortio, jure et honore; die Einheit des Episcopats ist von der Art, daß jeder Einzelne daran, als an einem gemeinschaftlichen Besitzthum, Theil hat.

so wenig in Abrede, daß wir ihm vielmehr das Interesse an der kirchlichen Einheit nachsetzen. Denn theils finden wir, daß, ehe die Einheit mit einer gewissen Kirchengesellschaft einen Werth für uns haben kann, an der Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der Lehre Christi und der Apostel geprüft werden muß, ob sie den Geist Christi hat, also eine wahre Kirche ist; theils flößt unsere geringere Meinung von dem Vermögen der menschlichen Kräfte uns gegen den Einfluß menschlicher Meinungen auf die Kirchenlehre ein Mißtrauen ein, was durch die Geschichte nur zu sehr gerechtfertigt wird. Um aber den Zusammenhang mit der Lehre Christi und der Apostel zu prüfen, verweisen wir auf die heilige Schrift. Der ersten Kirche lag, wie schon erinnert, die mündliche Ueberlieferung näher. An sich wird Niemand leugnen wollen, daß diese eine richtige Erkenntnißquelle seyn könne und in vielen Dingen wirklich sey. Es fragt sich aber, inwieweit sie eine zuverlässige Führerin und Vermittlerin zwischen der ursprünglichen Lehre und ihrer spätern Gestaltung seyn kann?

Wer einige Jahre mit einem Manne gelebt hat, wird eine Schrift desselben unstreitig besser verstehen, als wem Charakter und Sinnesart ihres Verfassers fremd ist; denn jede Schrift ist nur ein unvollkommener Abdruck von einer gewissen Seite des menschlichen Lebens, aus welchem das Ganze schwer construirt, wogegen sie von dem, der von Letzterem eine unmittelbare Anschauung hat, aus dieser weit leichter und vollkommener begriffen werden kann. Etwas Aehnliches gilt in weiterer Ausdehnung. Was Christliches Leben und Denken sey, darüber mußte das von Christo und den Aposteln ausgegangene Leben selbst bessere Auskunft geben, als irgend eine Schrift vermochte; vielmehr setzte eine apostolische Schrift, um wahrhaft verstanden zu werden, das Leben im Christenthum voraus. Insoweit möchte man also der ältesten Kirche nicht Unrecht geben, wenn sie, um das

Christliche und Apostolische von seinem Gegentheil zu unterscheiden, von Demjenigen ausging, was sie unmittelbar lebendig in sich fand. In der Hauptsache, in Ansehung des Geistes einer zu beurtheilenden Ansicht, konnte dabey nicht leicht ein Irrthum eintreten, so lange in der Kirche selbst Christi Geist noch lebendig war; woran sollte dieß aber geprüft, wie dem Eindringen eines entgegengesetzten Geistes gewehrt werden.

Außerdem erschöpft dieß so wenig den Begriff der Tradition *), daß man daran wohl kaum bey diesem Worte denkt. Vielmehr ist es dabey meistens auf etwas bloß Aeußerliches, auf bestimmte einzelne Anordnungen oder Lehrsätze abgesehen, die als apostolisch auf Zeugniß der Tradition angenommen werden sollen. Hier ist nun aber Täuschung und Verfälschung so leicht, und ihre Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit wächst mit jeder Generation so sehr, daß man schwer begreifen würde, wie dieß einer Gesellschaft auf die Länge entgehen konnte, wenn nicht dem wankenden Gebäude eine andere Stütze hätte untergestellt werden können. Die Achtung gegen die Tradition war aber nur eine andere Seite der Achtung gegen die Kirchenmeinung; sie wirkte mit dem ganzen Gewichte nicht bloß ihres vermeinten apostolischen Ursprungs, sondern auch der Bischöfe und Gemeinden, die in ihrer Annahme übereinstimmten; und was, historisch betrachtet, dem Zeugnisse der Tradition abging, das supplirte die katholische Kirche, besonders die spätere, eigentlich Römische, durch die Auctorität, die sie als Kirche zu besitzen glaubte. Letzteres war der ältesten Kirche noch fremd; sie betrachtet sich mehr nur als Depositär, und sucht historische

*) Es ist die Ansicht derselben, die in dem geistreichen Aufsatze „über Geist und Wesen des Katholicismus" in der theologischen Quartalschrift von Gratz, Drey, Herbst und Hirscher, Jahrg. 1812, zum Grunde liegt.

Gründe auf, das Ansehn der Tradition zu stützen; sie verweist z. B. auf die Gemeinden, die zu den Aposteln, als Stiftern oder Lehrern, in näheren Verhältnissen gestanden, und in denen die Reihe der Bischöfe namhaft gemacht werden könne, die seit der Apostel Zeiten gelebt und für die Fortpflanzung ihrer Lehre Sorge getragen haben. Da aber die mündliche Fortpflanzung bey aller Sorgfalt und Redlichkeit im Einzelnen keine Sicherheit gewähren kann: so war es immer ein höchst mißlicher, oft irre leitender, vielfältig hemmender und in der Folge verderblicher Grundsatz, der die Ueberlieferung zur höchsten Richtschnur des Glaubens und zum Prüfstein der Wahrheit erhob. Was konnte nicht durch angebliche Ueberlieferung gerechtfertigt werden, wenn man nur sie selbst, nicht die historische Kritik über ihre Zuverlässigkeit befragte?

Nachdem wir auf die einseitigen und irrigen Grundsätze, wie sie schon frühe in der katholischen Kirche herrschend wurden, hingewiesen haben, ist noch übrig, auf ihre nachtheiligen Folgen aufmerksam zu machen, die nicht lange ausblieben.

Die erste dieser Folgen war für's erste die Beschränkung, dann die Unterdrückung der Christlichen Freyheit und Selbstständigkeit. Indem man nicht sowohl auf die Einheit des Geistes, als auf die Uebereinstimmung in den angenommenen Lehrmeinungen und in den Satzungen der Tradition sah, erhob sich aufs neue ein Buchstabe als Fessel des geistigen Lebens; was sich frey aus dem Innern entwickeln soll, ward hingestellt als eine äußere positive Norm; die Productivität des Christlichen Geistes in Hervorbringung der seinem Bedürfniß entsprechenden Darstellungsweisen wurde gehemmt; die selbstständige Reflexion an gegebene Formen gebunden; der Glaube des Einzelnen ward ein Spiegel mehr eines fremden, als des eignen Bewußtseyns, aus welchem er nicht lebendig hervorgegangen war. Und nicht bloß wurde

jeder Einzelne in seinem Ringen nach Wahrheit, in seinem Streben, sich die Lehre des Christenthums als Sache der auf Einsicht gegründeten Ueberzeugung anzueignen, gestört, indem er beständig noch etwas Anderes im Auge haben mußte, als die Wahrheit, wie sie sich ihm nach seiner Fähigkeit und Eigenthümlichkeit kund gab: sondern es warf sich auf diese Weise auch das frühere Geschlecht zum Gesetzgeber und Richter des spätern im Ganzen auf. Denn war ein Mal die Gültigkeit kirchlicher Lehrbestimmungen ausgesprochen, wie konnten sie, mochten sie auch noch so sehr bloß in den vorübergehenden Bedürfnissen und Zuständen, in der Bildung und Richtung der damaligen Zeit gegründet seyn, den angenommenen Grundsätzen gemäß wieder beseitigt werden? Fuhr man auf demselben Wege fort, so mußten immer neue Bestimmungen entstehen, so mußte der Raum, der noch frey gelassen war für die Verschiedenheit Christlicher Gefühle und Ansichten, immer mehr beschränkt werden, bis endlich Alles dermaßen umschrieben war, daß fortan nur einförmige Wiederholung der überlieferten Formeln möglich blieb. Und wie, wenn nicht bloß die einseitige und vorübergehende Richtung einer gewissen Zeit oder ihrer Wortführer, wenn Täuschung und Irrthum auf die Festsetzungen der Kirche eingewirkt hatten? — Die katholische Kirche mußte mehr und mehr einen Charakter nicht bloß der Unbeweglichkeit, sondern auch der Unverbesserlichkeit annehmen, welcher Diejenigen, die nach einer kräftigern Eigenthümlichkeit ihres Geistes, oder nach ihrer erlangten bessern Einsicht für eine freye und selbstständige Entwickelung ihres religiösen Lebens innerhalb der hergebrachten Schranken keinen Raum finden, in die Nothwendigkeit versetzt, sie zu durchbrechen, wenn nicht etwa ein bequemes Vergessen von der einen oder der andern Seite einen Theil der aufgegebenen Freyheit zurückgiebt*).

*) Man könnte fragen, ob sich nicht dasselbe auch gegen andere Parteyen sagen ließe, die ihr gesellschaftliches Bestehen, die erkannte

Eine zweyte Folge war die Scheidung des Clerus und des Laienstandes, wobey der Letztere von seinen ursprünglichen Rechten und von dem Antheil, den er anfangs an der Leitung der Gemeindeangelegenheiten nahm, immer mehr verlor, während der Erstere, vorzüglich der Bischof, sich mehr und mehr in den Besitz der ganzen Kirchengewalt setzte, und gewissermaßen an die Stelle der Priester des Alten Testaments trat. Wirklich waren diese das Vorbild, was man im Auge hatte; schon Ignatius vergleicht die Diener der Kirche Christi mit den Priestern der Juden; bey Cyprian ist die Bezeichnung mit dem Priesternamen fast schon gewöhnlich geworden, und er trägt kein Bedenken, die, welche sich vom Bischofe trennten, mit Korah, Dathan und Abiram, die sich gegen Moses und den Priester Aaron die Freyheit zu opfern anmaßten, mit dem König Usia, der wider die Warnung Asariä vor dem Herrn räuchern wollte, und mit den Söhnen Aarons, die fremdes Feuer auf den Altar brachten, zusammenzustellen. Da man nämlich anfing, das Heil der Seelen nicht von dem Glauben an Christus allein, sondern auch von der Verbindung mit der Kirche abhängig zu denken und so die Kirche gleichsam Christo zu coordiniren, die ganze Würde der Kirche aber auf ihre Vorsteher und Repräsentanten zu übertragen: so erhielten diese eine Stellung, die sich kaum noch mit der Christlichen Idee verträgt, daß wir alle dem

---

Wahrheit und ihren historischen Charakter durch gesetzliche, symbolische Lehrbestimmungen zu sichern suchen? — Allerdings, wenn bey Aufstellung und Handhabung derselben in gleichem Geiste verfahren wird, wie dieß nur zu oft geschehen ist. Doch bleibt immer noch ein wesentlicher Unterschied zwischen einer Kirche, die sich allein als die katholische, jede andere als häretisch und unchristlich betrachtet, und einer solchen, die andere neben sich erkennt, der Jemand sich zuwenden mag, wenn er in ihr keine Beruhigung findet. Alle Collision zwischen den Ansprüchen der individuellen Freyheit und der gesellschaftlichen Ordnung läßt sich freylich nicht vermeiden.

Herrn im Glauben gleich nahe, und alle durch ihn zu einem priesterlichen Geschlechte geheiligt sind; an ihnen haftete gleichsam ein Theil des Vertrauens, womit der Heilsbedürftige sich seinem Erlöser naht, und sie erschienen als neue Mittelspersonen *) neben unserm alleinigen Mittler, Christus. Auch fing man schon an, wenn auch nur zum Theil noch tropisch, von einem priesterlichen Dienste der Opfer und des Altars zu reden, obgleich es einer spätern Zeit vorbehalten blieb, einen förmlichen Opfercultus als die eigenthümliche und wesentlichste Function des Clerus darzustellen. Um so leichter gewöhnte man sich dagegen, den Rang, den die Priester in der Jüdischen Theokratie eingenommen hatten, den Bischöfen in der Christlichen Gesellschaft einzuräumen, und ihre allgemeinen Angelegenheiten, Kirchenordnungen und Kirchenlehre, von ihnen unter sich verhandelt und entschieden zu sehen.

Wenn nun aber auch die Anfänge des spätern (Römischen) Katholicismus schon in die ersten Zeiten der Kirche fallen, und schon jetzt die Maximen durchblickten, die später zu so großen Mißbräuchen und Irrthümern, zur Tyranney und Unterdrückung führten: so traten diese Folgen doch keinesweges sogleich in ihrem ganzen Umfange ein. Vielmehr darf man im Ganzen wohl sagen, daß in den drey ersten Jahrhunderten diejenige Freyheit wirklich Statt fand, die, ohne die gesellschaftliche Ordnung und die wesentlichen Lehren des Christenthums preiszugeben, Statt finden konnte. Noch waren die Bischöfe nicht Herrn ihrer Sprengel; wer

*) μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, Constit. apost. II. 25, (überhaupt eine, aber noch nicht die auffallendste der Stellen, aus denen man sieht, wie hoch der Verf. und seine Zeit den Priesterstand stellte) und daselbst die Anmerkung Coteliers (Ed. patrum apostolic. Amstelod. a. 1724. T. I. p. 240.).

wollte in dem eifrigen Schutzredner des bischöflichen Ansehns, dem Cyprian, nicht gern ein schönes Vorbild seiner Herde erkennen? Noch würde der Clerus nicht als die Kirche in der Kirche angesehen; man legte ihm wohl die von Christo den Aposteln übertragene Gewalt, zu binden und zu lösen, aber noch keine eigenthümliche genugthuende und versöhnende Thätigkeit bey. Und wenn man fragt, was denn als Kirchenmeinung, als Ueberlieferung behauptet ward, so ist es im Grunde nichts Anderes, als das apostolische Symbolum. Dieß ist die von den Aposteln her überlieferte und in allen Gemeinden der verschiedensten Gegenden einstimmig bekannte regula fidei, worauf sich Irenäus, Tertullian, Origenes berufen; was enthielt denn diese, was man nicht für unmittelbar zum Wesentlichen des Christlichen Glaubens gehörig erkennen müßte? Auch war sie in Ansehung des Ausdrucks im Einzelnen so wenig mit ängstlicher Genauigkeit bestimmt, daß wir zum Theil noch jetzt die mancherley Abwechselungen und Abänderungen kennen, mit denen sie in verschiedenen Kirchen im Gebrauch war. Selbst das Nicenische Concilium begnügte sich, der im Oriente üblichen Form derselben nur die Homoousie und eine Verwerfung des Arianismus hinzuzufügen. Was das Symbolum nicht festgestellt hatte, darin waltete große Freyheit und auch Verschiedenheit der Ansichten ob *).

Gebrauch von dieser Freyheit machten natürlich nur Diejenigen, in denen sich ein wissenschaftlicher Trieb regte, die, veranlaßt entweder durch ihre sonstige Bildung, oder durch den Kampf gegen innere oder äußere Feinde, oder durch das im Christenthum liegende Princip der Entwickelung selbst, sich zur Reflexion über die Christlichen Dogmen berufen fanden, und dann die im Symbolum vorgezeichneten

*) Vergl. Origenis praefat. in libr. de principiis.

Umrisse auf mancherley Weise auszufüllen suchten. Dieß geschah besonders in Alexandrien, welches, wie schon lange der Griechischen, so auch jetzt der Sitz der Christlichen Gelehrsamkeit wurde, und neben manchen Secten der falschen (häretischen), auch einer ächten Christlichen γνῶσις den Ursprung gab, die mit der πίστις, dem einfachen Glauben, wie er im Symbolum ausgesprochen war, nicht in Widerspruch stand, sondern ihn den Bedürfnissen denkender Köpfe gemäß zu begründen und vollkommener zu entwickeln strebte; nicht ohne eine gewisse Opposition abendländischer Kirchenlehrer, z. B. eines Irenäus und Tertullian, die sich, aus Besorgniß des Mißbrauchs, mit einer über den einfachen Glauben hinausgehenden Philosophie wenig zufrieden bezeigen. Clemens von Alexandrien dagegen betrachtet, nach Justin's des Märtyrers Vorgange, selbst die heidnische Philosophie der Griechen als ein Werk der göttlichen Vorsehung, ja als eine Offenbarung des Logos, wodurch sie für das Christenthum hätten empfänglich gemacht werden sollen, wie die Juden durch das Gesetz; wie viel höher mußte er den wahren Christlichen Philosophen oder Gnostiker stellen? Die Art, wie Clemens und seine Nachfolger verfuhren, jener Eklekticismus, der nicht sowohl ein selbstständiges Christliches System zu gründen, als vielmehr nur die dem Christenthum verwandten oder einem Christlichen Gefühle zusagenden Ideen der Philosophen aller Schulen zu sammeln suchte, noch mehr aber ihre allegorische Schriftdeutung, mag Diesem oder Jenem vielleicht einem gesunden und kräftigen wissenschaftlichen Streben zu widerstreiten scheinen; man darf aber nicht verkennen, daß der Erste, eben weil er nicht von der Vorliebe für eine gewisse Schule, sondern von einem Christlichen Gemüthe ausging, am geeignetsten war, eine Verbindung des Christenthums mit der philosophischen Bildung der Griechen einzuleiten, ohne es zu entstellen, und daß Beides vereinigt dazu diente, dem Christlichen Nachdenken die Richtung auf den tiefern Sinn, auf die nicht im bloßen Buchstaben liegende

Wahrheit zu geben, welche die Alexandrinische Theologie zu einer so anziehenden Erscheinung macht, und der wir eine so große Zahl der erleuchtetsten Kirchenlehrer verdanken. Aber so festgewurzelt waren die herrschenden Ansichten, daß selbst diese Versuche einer freyern, tiefer eindringenden Behandlung der Glaubenslehre ihre Stütze in der Ueberlieferung suchten. Clemens führte seine Gnosis auf eine geheime, von Christus herab fortgepflanzte Tradition zurück; denn Christus habe, was sich nicht für Viele schickte, auch nicht Vielen offenbart, sondern Wenigen, für die es gehörte; und jene evangelischen Andeutungen eines nähern Vertrauens, dessen der Herr bey einigen Gelegenheiten die Apostel Petrus, Johannes und Jacobus würdigte, schienen ihm selbst die Mittelspersonen zu bezeichnen, denen er eine höhere Wissenschaft mitgetheilt, und von denen die übrigen Apostel, wie von diesen die 70 entfernteren Schüler sie empfangen hätten. Dürfen wir uns wundern, wenn wir auch hier bald den Einfluß derselben Grundsätze wahrnehmen, von denen der Katholicismus überhaupt ausging?

Jene Versuche, den Christlichen Glauben wissenschaftlich zu begründen, zu bestimmen und zu einem System der Theologie auszubilden, gewannen allmählig eine festere Gestalt; der frühere Schriftsteller gab immer schon eine Art von Norm für den spätern ab; es entstand neben der gemeinen Kirchenmeinung eine gelehrte, von der nicht nur Einzelnes in die Symbola überging, sondern die auch gegen Andersdenkende immer strenger geltend gemacht wurde; und wahrscheinlich wäre es mit der Beschränkung der Lehrfreyheit noch schneller gegangen, wenn es nicht zum Theil noch an den Formen gefehlt hätte, bestimmte Lehrmeinungen zu eigentlichen Gesetzen für die gesammte Kirche zu erheben.

§. 3.

Diese Formen bildeten sich immer mehr aus. Synoden waren schon seit der letzten Hälfte des zweyten Jahrhunderts üblich und als die geeignetste Maßregel befunden worden, den wahren Kirchenglauben auszumitteln und authentisch zu erklären. Durch sie konnten theologische Schulmeinungen leichter und schneller zu allgemeinem Ansehen kommen, als wenn sie erst allmählig in Umlauf gebracht werden und den Beyfall der Mehrzahl für sich gewinnen mußten; mißfälligere Lehren ließen sich durch sie entscheidendere Schläge beybringen, als wenn der Kampf im Einzelnen und Kleinen hätte durchgeführt werden müssen. Bedurfte es mehrerer Synoden, um sich des gewandten Paul von Samosate zu entledigen, wie wäre man ohne dieselben mit ihm fertig geworden? — Bisher bestanden sie nur aus den versammelten Bischöfen einzelner Provinzen; doch fanden ihre Aussprüche, dem angenommenen Grundsatz der Einheit zufolge, auch in andern Gegenden Achtung. Wie viel größer mußte aber ihr Gewicht werden, da es nach dem Uebertritt der Römischen Kaiser zum Christenthume möglich geworden war, die angesehensten Bischöfe des ganzen Reichs an einen Ort zusammenzurufen? Was einstimmig von Allen, die als Interpreten des Kirchenglaubens und Bewahrer der ächten apostolischen Ueberlieferung angesehen wurden, festgesetzt war, das mußte wohl als katholische Lehre, ja als eine Entscheidung des heiligen Geistes selber gelten, wie denn auch die Nicenischen Väter ihre Beschlüsse auf ihn als Quelle zurückführten, und ihnen dadurch ausdrücklich eine eigenthümliche, nicht bloß vom Ansehn Christi und der Apostel entlehnte Auctorität beylegten; eine Ansicht, der, wie früher erinnert, allerdings etwas Wahres zum Grunde lag, die aber eines gefährlichen Mißverstandes fähig und in der Anwendung auf einzelne dogmatische Bestimmungen höchst irrig war. Dennoch kostete es noch manchen Kampf, ehe die Entscheidungen

der Nicenischen Kirchenversammlung einen vollständigen Sieg davontrugen; um so leichter ward es nachher, auf den folgenden ökumenischen Concilien, in Verbindung mit den ebenfalls fester organisirten Provincialsynoden (die nach einem Nicenischen Kanon regelmäßig alle Jahre zwey Mal gehalten werden sollten) die aufgekommenen Streitfragen zu entscheiden, die Irrgläubigen zu verdammen und auszuschließen, den kirchlichen Lehrbegriff und den dogmatischen Sprachgebrauch immer schärfer zu bestimmen, bis späterhin die von den Concilien geübte Gewalt von der päpstlichen verschlungen ward.

Das Ansehn der Synodalbeschlüsse hätte früher eben so groß seyn können, und würde doch weniger hemmend und beschränkend gewirkt haben, so lange es allein auf der Meinung beruhte und einen bloß moralischen Einfluß übte. Auch dieß änderte sich aber, da zu ihrer eignen Auctorität noch die äußere Sanction des Staats hinzukam, da der Kaiser die Kirchenbeschlüsse zu Staatsgesetzen erhob und als solche handhaben zu dürfen glaubte. Geschah dieß auch oft mit aller der Inconsequenz und Eigenwilligkeit, die despotischen Regierungen eigen ist, so gewöhnte man sich dadurch doch, den Gegner der katholischen Kirchenmeinung nicht bloß von der Hoffnung des ewigen Heils, sondern auch vom Genusse bürgerlicher Vortheile und Rechte auszuschließen, ihn nicht bloß mit Kirchen-, sondern auch mit bürgerlichen Strafen zu belegen, bis man allmählig lernte, zu Ehren der katholischen Kirche Blut zu vergießen und mit Feuer und Schwerd gegen Andersdenkende zu wüthen. Gehört nun schon eine seltene Kraft und Selbstständigkeit des Geistes dazu, um sich von den Fesseln loszumachen, welche Alter, Menge und Ansehn derer, die eine Meinung bekennen, dem freyen Nachdenken anlegen: wie konnte es denn gegen die zwiefache Furcht vor der geistlichen Excommunication und vor ihren weltlichen Folgen, und gegen die dadurch bis zum Abscheu gestei-

gerte Abneigung vor neuen, von der Kirche nicht anerkannten Lehren aufkommen?

Auch das Ansehn des geistlichen Standes wurde durch die bürgerlichen Vorrechte, die er jetzt erhielt, nebst den übrigen weltlichen Vortheilen, in deren Besitz er sich zu setzen wußte, nicht wenig gehoben. Zwar bedurfte es solcher Nachhülfe kaum, da sich ohnehin die Meinung immer fester setzte, daß, wie die Kirche Eigenthümerin aller Gnade, die Christus den Seinigen erworben, so der Geistliche im Besitz des Rechtes sey, über die Güter der Kirche zu verfügen; da man ihn mit der Gewalt bekleidet sah, was Jeder zum ruhigen Leben und Sterben zu bedürfen glaubte, zu gewähren oder vorzuenthalten; da man sogar die Vorzüge der Kirche von seinen Werken und Eigenschaften abhängig zu denken und ihm das Vermögen beyzulegen anfing, ihren Gnadenreichthum zu vermehren. Denn bey zunehmender Verbreitung und Verehrung des Mönchsstandes, aus welchem die angesehensten Glieder der Geistlichkeit hervorgingen und der bald selbst zum Clerus gerechnet ward, betrachtete man diesen als den heiligen Stand, von dessen Heiligkeit die der Kirche großentheils ein Ausfluß sey; und da sich die Theorie vom Meßopfer ausbildete, so war es ja der Priester allein, der die wunderbare Macht besaß, das Opfer zu bereiten und darzubringen, welches die Sündenvergebung und die mannichfaltigsten Geschenke der göttlichen Gnade auf die Kirche herabzog. Es waren also allerdings hauptsächlich die herrschenden Begriffe von der Kirche und von kirchlichen Dingen, die bewirkten, daß, was ältere Schriftsteller in ihrem Eifer für die Erreichung gewisser Zwecke oder im Schwunge der Rede von der Würde des geistlichen Standes gepriesen hatten, mit der Zeit in ganzem Ernst und in der weitesten Ausdehnung allgemeine Ansicht ward. Mitwirken mußte es aber bedeutend zur Erhöhung des priesterlichen Ansehns, wenn man sah, wie reich der Clerus auch an weltlichen Einkünften und

Einfluß, welch ein großer Theil der Staatsgewalt in seinen Händen war, wie viel die Bischöfe und Erzbischöfe in der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten vermochten, und wie sie endlich selbst weltliche Herrn und Fürsten wurden.

Wenn aber dadurch der Laie von aller freyen und selbstthätigen Einwirkung auf das kirchliche Leben ausgeschlossen, auf ein ganz passives Verhältniß beschränkt und in Allem vom Clerus abhängig gemacht wurde: so war auch dieser selbst nichts weniger als frey, sondern seinem größten Theile nach durch strenge Unterordnung gefesselt, wodurch zugleich die Handhabung der Kirchengesetze erleichtert, ihre Ausführung härter und drückender ward. Was vor Constantin Observanz gewesen war, ein gewisses aristokratisches Uebergewicht der ersten Bischöfe in den einzelnen Provinzen, ward jetzt ein bestimmtes Recht; auf dieser Grundlage erhob sich, während die Bischöfe der kleinern Gemeinen immer mehr in den Hintergrund traten, die oligarchische Gewalt der Patriarchen mit bestimmten Sprengeln und einem genau bezeichneten Rang; endlich das Primat des Römischen Bischofs, der nunmehr als Nachfolger Petri gesetzliche und richterliche Entscheidungen abzugeben anfing, bis es ihm gelang, alle bischöfliche Gewalt als einen Ausfluß der seinigen, die Bischöfe als seine bloßen Delegaten darzustellen, und so als Monarch wenigstens über die Kirche des Abendlandes zu gebieten.

Wie dieß alles geschichtlich bedingt und veranlaßt wurde, ist hier nicht der Ort zu erklären. Nimmt man die Unterordnung des Staats unter die Kirche aus, und die mannichfaltigen begünstigenden Umstände, unter denen derselbe aus dem Feinde ein Beschützer, dann ein Helfer, endlich ein Diener der Kirche ward: so mußte es so kommen, wenn man in der Entwickelung der schon früher aufgekommenen Ideeen und Grundsätze nicht auf halbem Wege stehen blieb; (woher

auch in neuern Zeiten zwar der Staat eine andere Stellung zur katholischen Kirche angenommen, diese sonst aber ihre Ansichten nicht verändert hat.) Jene Grundsätze wurden bloß strenger durchgeführt, und in einigen Hinsichten näher bestimmt.

Letzteres geschah namentlich mit dem Begriff und dem normalen Ansehn der Tradition, wodurch die Denk- und Lehrfreyheit weit mehr, als durch Concilienschlüsse und päpstliche Decrete gehemmt, ja vernichtet ward. Wie der Tradition, die früher als historische Erkenntnißquelle der apostolischen Lehre, also nicht sowohl um ihrer selbst, als um der Apostel willen in Ansehn stand, in dem Maße, als sie jenes zu seyn aufhörte, eine andere Bedeutung untergelegt ward, ist bereits bemerkt worden. Eine Folge davon war aber zugleich das Anschwellen der traditionellen Bestimmungen. Als Tradition wurde geachtet, was alt war, alte Kirchensitte, alte Kirchenlehre; ob sich annehmen ließ, daß sie wirklich von Christo und den Aposteln herrührten, ward als etwas, worauf am Ende auch nicht viel ankam, nicht mehr untersucht, sondern vorausgesetzt. Die Achtung des Alten fand aber nicht bloß in der gewöhnlichen Vorliebe der Menschen für das Hergebrachte, sondern auch in der Idee der Einheit des Kirchenglaubens ihre Haltung. Muß der Glaube vor allem einer seyn, ist keine Art von Verschiedenheit desselben zulässig, so kann keine Getrenntheit der Glaubenden, so wenig der Zeit, als dem Raume nach, eine Abweichung in Hinsicht des Glaubens rechtfertigen; man darf sich eben so wenig von dem, was vor Alters, als von dem, was allgemein geglaubt wird, entfernen. Daher die zunehmende Verehrung nicht bloß gegen ältere Kirchenbeschlüsse, sondern auch gegen die Privatmeinungen älterer Kirchenlehrer. Eine ziemlich vollständige Theorie darüber finden wir schon bey dem Gallischen Mönche Vincentius von Lerina um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Die Tradition der katholischen

Kirche ist ihm nicht bloß die zweyte Erkenntnißquelle des wahren Glaubens, sondern nach ihr muß auch die erste, die heilige Schrift, wenigstens in den Fundamentalartikeln erklärt werden. Dabey habe man auf Allgemeinheit, Alter und Uebereinstimmung zu sehen, also immer diejenigen Vorstellungsarten vorzuziehen, die überall, die immer und die von der Mehrzahl der rechtgläubigen Kirchenlehrer angenommen worden. Der historische Sinn, der dazu gehört, um wahrzunehmen, wie mißlich dieser Kanon in seiner Anwendung sey, weil die vorausgesetzte Uebereinstimmung unter den Meinungen der verschiedenen Zeiten, Gegenden und Kirchenlehrer nicht Statt hat, war jener Zeit durchaus fremd. Auch bemühte man sich eben nicht, für eine gewisse Tradition einen historischen Beweis zu führen; man hielt sich an den, im Wesentlichen dem Augustinus nachgesprochenen Grundsatz eines der Tridentinischen Bischöfe: was die Kirche glaube, halte und beobachte, ohne daß man Ursprung und Urheber angeben könne, das sey ohne Zweifel von den Aposteln her überliefert. So umfaßte die Tradition denn Alles, was der Strom der Zeit an alten Lehrbestimmungen mit sich führte, mochte es nun wirklich apostolischen Ursprungs seyn, oder von Kirchenversammlungen beschlossen, oder von einzelnen Kirchenlehrern aufgebracht, oder eingeschlichen ohne einen noch auszumittelnden Ursprung; denn am Ende genügte das Ansehn der Kirche ja auch für sich selbst, es zu stützen. Welche Irrthümer konnten aber nicht geltend werden, wenn nur die Zeit sie zu rechtfertigen brauchte? Welcher Raum blieb dem Streben nach eigner Erkenntniß, wenn die erste Sorge war, von dem Ueberlieferten nicht abzuweichen? Wie konnte Freyheit und Selbstständigkeit gedeihen, wenn man sich, wie der angeführte Vincentius, zum ersten Gesetze machen mußte, nichts vorzutragen, nisi a majoribus tradita et apud nos deposita, relatoris fide potius, quam auctoris praesumtione? Denn, fährt er fort, adnuntiare aliquid Christianis praeter id, quod acceperunt, nunquam

licuit, nusquam licet, nunquam licebit; et anathematizare eos, qui adnuntiant aliquid, praeterquam quod semel acceptum est, nunquam non oportuit, nusquam non oportet, nunquam non oportebit.

§. 4.

Es sind die formalen Principien des Katholicismus, deren Keime und allmählige Entfaltung wir bisher betrachtet haben. Wir wenden uns jetzt mit unserm Lehrbuch zu dem Materialen, und unterscheiden, da das religiöse Bewußtseyn sich theils im Glauben, theils im Handeln ausspricht, Letzteres aber theils nur oder hauptsächlich auf die Darstellung des frommen Gefühls, theils auf sittliche Lebenszwecke bezogen werden kann, die dogmatische, ethische und rituelle Seite des sich entwickelnden Katholicismus. Zuerst von der dogmatischen, die für uns hier die wichtigste ist.

Auffallend ist die verschiedene Richtung, welche die dogmatische Reflexion im Osten und Westen nahm. Im Osten ist es die Christliche Theologie im engern Sinne des Worts, die Lehre von der Trinität und der Person Christi, um welche sich die meisten Streitigkeiten drehen, und worauf sich die meisten kirchlichen Festsetzungen beziehen. Im Westen ließ man sich die Resultate dieser Bemühungen für die Dogmatik gefallen und nahm sie an, das Hauptinteresse war hier aber auf etwas Anderes gerichtet, theils auf die Ausbildung und die Theorie der kirchlichen Verhältnisse, theils auf die Christliche Anthropologie. Von diesen Bestrebungen nahm dagegen wieder der Orient so wenig Kenntniß, daß die Fortsetzer des Eusebius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, von dem ganzen Streite des Augustinus und Pelagius nichts wissen, und daß in dem dogmatischen Werke des Sammlers Griechischer Kirchenmeinungen, Johann von Damascus, die darauf Bezug habenden Abschnitte der Glaubenslehre so gut wie fehlen. Die morgenländische und abendländische Kirche

haben daher jede ihre eigenthümliche Dogmen- und Kirchengeschichte, und so bereitete sich schon lange die Trennung vor, die, als politische Verbindungen die Verschiedenheit der Sprache und Denkart nicht mehr ausglichen, vielmehr die Eifersucht der Patriarchen von Constantinopel und der Römischen Päpste und die Anmaßungen der Letztern wiederholt zu feindseligen Berührungen Anlaß gaben, zuletzt unter wenig bedeutenden Vorwänden, unter denen die Verschiedenheit in der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes noch die wichtigste war, für immer entschieden ward. Von nun an ist es vorzüglich nur der Occident, der unsere Blicke auf sich zieht; denn hier erreichte der Katholicismus im Papstthum seine höchste Ausbildung, hier trat ihm der Protestantismus als besondere Form des Christenthums gegenüber, während im Oriente bey immer mehr sinkendem dogmatischen Interesse jene Gegensätze gebunden und ihre Elemente gemischt blieben.

Die wichtigsten dogmatischen Bestimmungen waren Resultate heftiger Kämpfe, die nach einander entstanden. Im Kampfe gegen Arianer und Macedonianer fixirte sich im vierten Jahrhundert die kirchliche Trinitätslehre; dann wandte sich die Aufmerksamkeit auf die Lehre von Christo, die im Kampfe gegen Apollinaristen, Nestorianer und Monophysiten im fünften Jahrhunderte bestimmt wurde; die Resultate sind mit Schärfe in dem sogenannten Athanasianischen Symbolum niedergelegt. Was durch den Monotheletenstreit im siebenten Jahrhundert für die Dogmatik gewonnen ward, ist von geringerer Erheblichkeit.

Eine nicht ganz leicht zu beantwortende Frage ist es, worin bey diesen Streitigkeiten und Festsetzungen das eigentlich Verkehrte lag? Denn daß die Gegenstände derselben nach und nach zur Sprache kamen, lag in der Natur der Sache. Das religiöse Bewußtseyn betrifft ein Verhältniß

Gottes zur Welt; ein bestimmtes religiöses Bewußtseyn setzt auch dieses Verhältniß als ein bestimmtes; daraus muß sich eine bestimmte Modification des Bewußtseyns von Gott, oder eine bestimmte Theologie, und eine bestimmte Modification des Bewußtseyns unserer selbst und der Welt, eine bestimmte Kosmologie und Anthropologie entwickeln; diese Entwickelung aber kann, wenn das religiöse Bewußtseyn ein Mal Gegenstand einer schärfern Reflexion geworden ist, nicht stille stehen, bis nach allen Seiten hin die seinem eigenthümlichen Princip entsprechenden Bestimmungen gefunden, die widersprechenden abgewiesen sind. Was nun früher oder später die Aufmerksamkeit auf sich zieht, kann in mancherley Zufälligkeiten gegründet seyn, ist aber für die Hauptsache gleichgültig; selbst die geschichtlichen Umstände und Veranlassungen, z. B. die mancherley ärgerlichen oder erbaulichen Auftritte, die bey Gelegenheit dieser Streitigkeiten vorgefallen seyn mögen, kann man der Geschichte überlassen; die Dogmatik hat nur auf das, was in seinen Wirkungen fortdauerte, vorzüglich nur darauf zu sehen, ob wirklich diejenigen Bestimmungen angenommen und vertheidigt worden sind, die das Christliche Bewußtseyn am beßten ausdrücken, und diejenigen bestritten und ausgeschlossen, die es nicht ausdrücken? Dieß hat nun unsere Kirche bejaht, indem sie das Athanasianische Symbolum und die betreffenden Concilienbeschlüsse angenommen hat. Also noch ein Mal, worin sollen wir, wenn wir die Sache aus dem Standpuncte der kirchlichen Dogmatik beurtheilen, das Irrige und Verkehrte jener Bestrebungen setzen?

Unser Lehrbuch scheint dieß theils in der vergeblichen Mühe zu finden, mit der man die Geheimnisse des dreyeinigen Wesens der Gottheit zu enthüllen suchte, theils darin, daß die Kirche fast ganz zur Schule geworden sey. Das Zweyte war wohl der Hauptfehler. Man behandelte die Dogmen zu sehr als rein theoretische Sätze, man vergaß

ihre Beziehung auf das unmittelbare religiöse Bewußtseyn. Jedes Dogma hat nur in so fern religiösen Werth, als es das fromme Gefühl ausdrückt und auf dasselbe zurückzuwirken geeignet ist; nur in so weit hat auch die Kirche, als Veranstaltung zur Erhaltung und Förderung des religiösen Lebens, an der Bestimmung desselben ein Interesse. Bestimmungen dagegen, die sich bloß oder vorzugsweise an die abstracten Begriffe, Wörter und Sätze halten, mögen, inwiefern Deutlichkeit, Consequenz und Zusammenhang dabey gewinnen können, für das bloße Wissen, für die Schule etwas bedeuten; dem auf die innere lebendige Frömmigkeit gerichteten Sinn erscheinen sie als ein eitles Spiel mit den leeren Hüllen. So sprechen uns aber großentheils die Bemühungen jener Zeiten an, und das ist der Geist, (wenn man es Geist nennen darf,) der mit ihren Ergebnissen auf die späten Jahrhunderte herabgekommen ist, ungeachtet sie gewiß eine ganz andere Ansicht und Behandlung zulassen. — Vergeblich könnte man die auf jene Lehrbestimmungen verwandte Mühe finden, inwiefern uns zur Enthüllung jener Geheimnisse die Data fehlen, als welche weder Offenbarung noch menschliches Nachdenken uns an die Hand geben. Dieß trifft aber nicht ganz. Denn die Aufgabe ist nicht sowohl, eigentliche Erkenntnisse zu erwerben, als vielmehr, die Idee der Gottheit oder Christi zu bestimmen, wie sie aus dem Christlichen Bewußtseyn hervorgeht, oder durch dasselbe vorausgesetzt wird. Nun kann es unstreitig keine vergebliche Mühe seyn, zu untersuchen, wie muß ich als Christ mir Gott und wie muß ich mir Christus denken? Denn dazu liegen die Data in dem Christlichen Bewußtseyn selbst, welches wir in uns tragen, und in den Thatsachen der Christlichen Offenbarung, an welche wir glauben. Aber freylich ist dieß nur die eine Seite dieser Dogmen; sie sind nicht bloß Darstellungen des religiösen Gefühls, sie haben auch eine speculative und historische Seite. In dieser Beziehung mag man es eine vergebliche Mühe nennen, wenn man das historisch

Gegebene, d. h. die historisch auszumittelnde Lehre Christi und der Apostel von Christo, von dem heiligen Geist und ihrem Verhältniß zum Vater, und das im Christlichen Bewußtseyn liegende an metaphysische Speculationen und Formeln binden will, die nicht alle Christen zu den ihrigen machen können, noch auch zu machen verpflichtet sind. Es muß zu jeder Zeit frey stehen, von solchen kirchlichen Bestimmungen auf das, was das Neue Testament lehrt und was im Christlichen Bewußtseyn liegt, zurückzugehen; diese Freyheit darf die Kirche nicht beschränken, weil mit ihr die Einheit im Geiste auf keine Weise unverträglich ist; denn diese besteht nicht in der Einheit metaphysischer Formeln, sondern in der Einheit des religiösen Bewußtseyns. —

Nachdem die Christliche Theologie vorzüglich im Orient zu einer gewissen Vollendung gediehen war, blieb für den Occident das Verdienst übrig, auch die Christliche Anthropologie auf ähnliche Art auszubilden. Die erste Veranlassung dazu gaben die Streitigkeiten des Augustinus, Bischofs von Hippo, mit dem Pelagius, einem Britannischen Mönche, der nach einander zu Rom, in Africa und in Palästina lebte, am Anfang des fünften Jahrhunderts. Die Kirche entschied durch ihre gewöhnlichen Organe, namentlich mehrere Africanische und Gallische Synoden, zu Gunsten des Augustinus, der nun fortwährend im Occident als Hauptquelle orthodoxer Lehre geehrt und benutzt wurde, während dennoch, merkwürdig genug, die katholische Kirche allmählig die gerade entgegengesetzte Richtung nahm und sich dem Pelagianismus wenigstens immer weiter näherte, bis der Protestantismus die Augustinische Lehre wieder erweckte, ohne doch bey der katholischen Kirche mehr bewirken zu können, als die Feststellung eines halben Pelagianismus.

Dieß führt uns auf eine andere Seite des Katholicismus, von der er dem Protestantismus nicht weniger entge-

gengesetzt ist, als von Seiten seiner Grundsätze über die Tradition und Kirche, welche übrigens in einem sehr engen Zusammenhange damit stehen.

Das Christenthum erblickt den Menschen in einem Widerstreite gegen Gott befangen, der nur durch Christus, seinen Erlöser und Versöhner, aufgehoben werden kann. Der Mensch hat sich von Gott abgewendet; die Welt, die Selbstliebe, die sinnliche Lust haben seinen Verstand eingenommen, wie sein Herz; er muß daher wiedergeboren werden durch die Gnade, die ihm in Christo geschenkt wird; diese muß ihn erleuchten, damit er Gott erkennen, muß ihn heiligen, damit er ihn lieben könne. Nun ist die Frage, wie das Verhältniß des noch nicht wiedergebornen Menschen und seiner natürlichen Kräfte zur göttlichen Gnade zu denken sey? Es giebt hierüber zwey Annahmen, die mit der Grundansicht des Christenthums in Widerspruch stehen, die eine, weil die Erlösung und Versöhnung des Menschen durch Christus nach ihr unmöglich, die andere, weil sie ihr zufolge unnöthig wäre. Unmöglich wäre die Erlösung, wenn der Widerstreit des Menschen gegen Gott absolut, d. h. wenn seine natürlichen Kräfte so verderbt wären, daß sie keine Organe des göttlichen Willens seyn könnten, sondern durch ihn vernichtet werden müßten, wenn der Mensch zu einem wahrhaft göttlichen Leben gelangen sollte. So würde es sich verhalten, wenn das natürliche Daseyn des Menschen in einem der Gottheit entgegengesetzten bösen Principe gegründet wäre. Da dieß eine Grundlehre der Manichäischen Secte war, so mag auch jene Ansicht die Manichäische heißen, ohne daß wir behaupten wollen, sie sey allein auf die Manichäer beschränkt gewesen, oder drücke das Eigenthümliche ihrer Glaubenslehre vollständig aus. — Unnöthig wäre die Erlösung durch Christus, wenn jener Widerstreit nur scheinbar, d. h. wenn die natürlichen Kräfte des Menschen auch ihrer Richtung nach unverderbt und für sich hinreichend wären, Gott zu

erkennen, zu lieben, seine Gebote vollkommen zu erfüllen. Denn wozu Christus, wenn wir aus eigner Kraft leisten und erwerben könnten, was der Christ von ihm zu erwarten angewiesen ist? Dieß ist nun die Ansichtsweise, die wir nach dem, der sie zuerst im Streite öffentlich verfochten hat, die Pelagianische nennen, ohne auch hier darauf Anspruch machen zu wollen, als hätten wir so die eigenthümliche Lehre des Pelagius historisch genau und erschöpfend dargestellt. — Augustinus war früher dem Manichäismus zugethan gewesen, hatte sich aber von der Verwerflichkeit desselben überzeugt. Doch hatte sich der Gegensatz von Natur und Gnade, und überhaupt alles Dasjenige, woran der Dualismus im Bewußtseyn und in der Weltanschauung des Menschen seine Haltung findet *), seinem ernsten Geiste zu tief einprägen müssen, als daß gerade er sich dem entgegengesetzten Extreme je befreunden konnte. Pelagius fand daher keinen eifrigern Gegner, und die Lehre, daß der Mensch ohne die göttliche Gnade unvermögend sey, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu üben, keinen strengeren Vertheidiger, als Augustin. Selbst der Folgerung, daß, wenn die menschlichen Kräfte keinen Antheil an der Erzeugung des neuen Lebens haben, der Mangel desselben bey der Mehrzahl der Menschen nur daher kommen könne, daß die Gnade sich ihrer nicht angenommen habe, wich Augustinus nicht aus; allerdings, lehrte er, habe Gott von uns, die wir alle gleich unwürdig waren, nur Einige auserwählt, um sie zu Genossen des Reiches Christi zu machen, die Uebrigen aber ihrem verdienten Schicksal zu überlassen beschlossen. Dieß ist die harte Erwählungs- und Prädestinationstheorie, die den oft so ungerechten und

*) Der Dualismus ist (wie vor nicht gar langer Zeit auch noch der Pantheismus) unserer Art zu sehen fremd; doch ließe sich, was einst Bayle nicht ohne Aufsehn zu Gunsten desselben sagte, (Dict. hist. et crit. Art. Manichéens, D., und Pauliciens, E—G,) durch mancherley Betrachtungen erweitern und verstärken.

einseitigen Urtheilen über den Augustinus einen gewissen Schein giebt, und auch De Wette veranlaßt, die Entscheidungen der abendländischen Kirche der Anmaßlichkeit zu zeihen, obgleich er, gegen die Meinung vieler unserer Zeitgenossen, die Hinneigung zum Pelagianismus oder Semipelagianismus der Kirche verderblich findet, indem er ihm den Vorwurf des Weichlichen oder Empirischen macht.

Weichlich kann dekselbe genannt werden, weil er die Demüthigung nicht erträgt, die das Christenthum uns zumuthet, indem es von keiner Anmaßung eignen Verdienstes, eigner Kraft und Würdigkeit, eigner Weisheit und Gerechtigkeit wissen will, sondern allein vom Glauben an den, der uns von Gott zur Weisheit und Gerechtigkeit gemacht ist; weil er sich den Gegensatz zwischen dem natürlichen Zustande des Menschen und dem Stande der Gnade verbirgt, gleich als bedürfte es, um aus jenem in diesen überzugehn, nur einer allmähligen Stärkung und Entwickelung der schon in ihm liegenden Kräfte und Anlagen, da doch im Christenthum von keiner bloßen Entwickelung, keinem bloßen Fortschreiten auf der betretenen Bahn, sondern von gänzlicher Umkehr, von einer neuen Geburt oder Schöpfung die Rede ist; weil er den Ernst und die Strenge der sittlichen Selbstprüfung flieht, die uns sonst lehren müßte, wie weit wir, nicht bloß in Diesem und Jenem, sondern in der ganzen Richtung unsers Gemüths und im Grunde unsers Wesens von Gott und seinem heiligen Willen entfernt sind. — Empirisch ferner nennen wir den Pelagianismus, weil er bey der Beurtheilung des menschlichen Zustandes und in der Würdigung der dabey in Betracht kommenden Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns allein bey der äußern Erscheinung stehen bleibt, ohne mit speculativem Geist auf ihre tiefer liegenden Gründe einzugehn, womit zugleich eine nur oberflächliche Auffassung der Schrift zusammenhängt, ohne Empfänglichkeit für den tiefern Sinn und wissenschaftliche Consequenz in der Durchfüh-

rung der darin zum Grunde liegenden Ideen. — Was in diesem Urtheile der weitern Erklärung und Begründung bedarf, wird sie späterhin finden, wie wir auch die verderblichen Folgen der Pelagianischen Denkart für die Kirche in den beiden nächstfolgenden Paragraphen näher entwickeln wollen. Dagegen soll hier noch kurz gezeigt werden, wie sie mit den schon erläuterten formalen Principien des Katholicismus zusammenhängt.

Es ist nämlich erstens klar, daß, je höher menschliche Kräfte und menschliche Einsicht geschätzt werden, um so mehr die Kirchenmeinung im Verhältniß zur Lehre der Schrift an Ansehn gewinnen muß. Wer nicht bloß Mißtrauen in die menschlichen Erkenntnißkräfte setzt, sondern auch von dem Gedanken durchdrungen ist, daß sie ohne eine höhere Gnade und Erleuchtung in göttlichen Dingen kurzsichtig und blind sind, der wird sich, um Belehrung über sie zu finden, natürlich dahin wenden, wo ihre zuverlässige Quelle, die Offenbarung Gottes durch Christus und die Apostel, am unmittelbarsten fließt. Was die Kirchenlehre betrifft, so wird er nie vergessen, daß sie eine menschliche Lehre ist, daß also außer dem Geiste Christi der in keinem Menschen ganz ertödtete Geist der Welt seinen Antheil daran hat. Wer dagegen so günstig von den menschlichen Kräften urtheilt, daß er ihnen schon für sich selber das Vermögen zutraut, das Wahre auch in göttlichen Dingen zu erkennen, der muß natürlich ein noch größeres Vertrauen zu ihnen hegen, wenn er sie unter dem Einflusse und mit dem Beystande des heiligen Geistes ausgerüstet denkt; kömmt dann noch die Uebereinstimmung der frömmsten und erleuchtetesten Männer aus allen Völkern und Zeiten hinzu, im Namen der Kirche feierlich ausgesprochen: wer kann sich dann wundern, wenn den auf solche Weise bestätigten Glaubenssätzen eine Auctorität zuwächst, die der der Schrift an die Seite gesetzt wird, da der wesent-

liche Unterschied zwischen beiden Keinem, der so denkt, einleuchten wird?

Je mehr wir zweytens erkennen, daß sich der Mensch überhaupt in einem unendlichen Abstande von dem befindet, was er nach Gottes Willen seyn, und daß wir alle des Ruhmes ermangeln, den wir vor ihm haben sollten: um desto mehr werden wir uns mit unserm Glauben und Vertrauen ausschließlich zu Christus hinwenden, der allein im Stande ist, uns mit Gott zu versöhnen und der göttlichen Gnade theilhaft zu machen. Wie könnten wir ihm auf irgend eine Art die Kirche coordiniren, die ja nichts ist, als die Gesammtheit derer, die alle in der nämlichen Bedürftigkeit sind? Wie könnten wir irgend einem Stande eine Art von Mittelstufe einräumen zwischen uns und ihm, da wir vor ihm alle gleich sind als Sünder, wenn wir auf unsere eigne Würdigkeit, als Versöhnte und Begnadigte, wenn wir auf unser Verhältniß zu ihm sehn? Er allein ist Quelle aller Gnade und Spender aller Gnade, alle Andern sind in Demuth und Glauben Empfangende; erwerben, verdienen, verschenken kann Niemand, als er. — Ganz anders, wenn wir dem Menschen eine eigne Heiligkeit und eignes Verdienst beylegen. Dann strahlen die Tugenden und Aufopferungen der Heiligen und Märtyrer in einem eignen Glanze, und theilen ihn demjenigen Ganzen mit, zu dem sie gehören; dann giebt es auch in der Kirche eine Art von erlösender und versöhnender Thätigkeit, die ihren Mitgliedern zu Gute kommt; dann muß das Ansehn des Standes steigen, dem eine solche Thätigkeit, oder eine besondere verdienstliche Heiligkeit beygelegt wird, und nicht der Glaube an Christus allein, sondern auch die Verbindung mit der Kirche an sich muß einen höhern Werth gewinnen, der wieder auf alle kirchlichen Einrichtungen und Verrichtungen zurückfällt.

Der Zusammenhang des Pelagianismus mit einer höhern Achtung der Kirche, des Clerus und der Kirchenmeinung

leuchtet also ein. Doch soll damit nicht behauptet werden, als ginge sie bloß vom Pelagianismus aus, oder als könne sich Niemand den Pelagianischen Ansichten der katholischen Kirche nähern, ohne in gleichem Maße auch ihre formalen Grundsätze anzunehmen. Allerdings wirken hier noch andere Momente mit, z. B. die Art, wie das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen aufgefaßt wird, ob man das Ganze, die Kirche, mehr ansieht als eine Anstalt für die Individuen und als ein Aggregat von Individuen, deren Verhältniß zu Christo unabhängig von ihr besteht; oder ob man sich das religiöse Leben des Einzelnen mehr durch das Ganze und durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen bedingt denkt. Hierin scheint es namentlich zu liegen, daß der Pelagianismus neuerer Parteyen nicht dieselben Wirkungen hervorgebracht hat. Aber auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche finden wir eine gewisse Hinneigung zum Pelagianismus, — die, so lange diese Seite der Glaubenslehre noch kein Gegenstand schärferer Erörterung geworden war, auch bey einer im Ganzen Christlichen Ansichtsweise wohl entstehen konnte, weil man noch nicht völlig übersah, was in den Zusammenhang derselben paßte oder nicht, — nicht sowohl bey den abendländischen Kirchenlehrern, die doch am meisten auf ein höheres Ansehn der Kirche hinarbeiteten, als vielmehr bey den Alexandrinern (z. B. dem deßhalb von den Reformatoren hart getadelten Origenes), an denen wir sonst die größere Freyheit und Selbstständigkeit in der Behandlung der Dogmen rühmten. Hier hing, wie es scheint, der Pelagianismus mit ihrer Liebe zur Philosophie, und zwar einer nach Ursprung und Charakter dem Christenthum fremden Philosophie zusammen. In seinem ersten Entstehen finden wir oft getrennt, was erst später in Eins verwächst; die Formation fängt gleichsam von verschiedenen Puncten an, und erst bey weiterer Entwickelung zeigt sich, wie es doch ursprünglich zusammengehörte und zu einem gemeinschaftlichen Ziele hinstrebte.

Gleich wie es nun bey den Alexandrinern der Einfluß einer fremden Philosophie auf ihre dogmatische Reflexion war, wodurch sie ein Pelagianisches Gepräge erhielt: so gelangte der Pelagianismus auch in der spätern katholischen Kirche durch Einwirkung einer dem Christenthum ursprünglich fremden Philosophie zu seiner völligen Ausbildung und Festigkeit, nämlich durch die Aristotelische Philosophie der Scholastiker.

Die Scholastik entsprang aus einem an sich sehr achtungswerthen wissenschaftlichen Streben, was sich besonders seit Anfang des zwölften Jahrhunderts regte, die angenommene Kirchenlehre auch vor dem Verstande zu rechtfertigen und zu begründen; große Talente und Männer von eben so viel Tiefe, als Scharfsinn bildeten sie fort, unter einer Theilnahme, wie sie sich selten in späterer Zeit so lebhaft wieder geäußert hat *). Aber ein Uebermaß von Dialektik, reich an unfruchtbarer Spitzfindigkeit, und im Dienst einer Streitlust, die über Alles das Für und Wider bis aufs Aeußerste zu verfolgen nicht ermüdete, gab ihr nicht nur ein für uns höchst abschreckendes Ansehn, sondern schwächte auch das ernste Interesse für die Wahrheit, wodurch sie der Kirche hätte nützlich werden können. Daher fing sie nicht bloß damit an, — was der Geist der Zeit entschuldigen mochte, — die gesammelten Aussprüche der Kirchenväter nebst der ganzen Erbschaft überlieferter Meinungen und Gebräuche als ungezweifelte Wahrheit vorauszusetzen, sondern sie kam auch nie dahin, die Fesseln des Hergebrachten, wie irrig und verderblich es war, von sich abzuwerfen. Für Alles wußte sie Rechtfertigung und Beweis zu finden, gab ihm Rundung und systematischen Zusammenhang, bildete es in der ein Mal genom-

*) Man erinnere sich des Beyfalls und des Zulaufs, dessen sich mehrere Lehrer der Scholastik erfreuten.

menen Richtung weiter aus, und vermehrte den vorhandenen dogmatischen Stoff durch neue Meinungen und Hypothesen, die wieder für die Folgezeit eine Auctorität wurden, besonders wenn einer der mächtigen Mönchsorden einen Scholastiker als den Seinigen verehrte, wie die Dominicaner den Thomas von Aquino. — Neben der kirchlichen Auctorität gab es aber für die Scholastiker noch eine andere, nicht weniger bindende, die Auctorität des Aristoteles, so gut man ihn, anfangs aus unvollkommenen Uebersetzungen, verstand. Diesen nun mit dem strengen Augustinismus in Uebereinstimmung zu bringen, hielt schwer. Kein Wunder also, wenn die Scholastik in die bereits eingerissene Pelagianische Tendenz völlig einging und ihre festeste Stütze ward, so daß Luther, um den Pelagianismus zu stürzen, vor Allem der Scholastik und dem Aristoteles den Krieg ankündigen mußte. Auf die Weise ward die Scholastik die treue Bundsgenossin des immer mehr ausartenden Katholicismus, und machte die Christliche Wahrheit um so unzugänglicher, je größer der Wust war, womit sie dem Forschenden den Weg verbaute.

§. 5.

Wir wenden uns zur Betrachtung der zweyten Seite der Christlichen Frömmigkeit, der ethischen. In den hier wahrzunehmenden Gebrechen erblicken wir eines Theils schon die Folgen, andern Theils neue Stützen des herrschend gewordenen Glaubenssystems. Wie das, werden wir bey Entwickelung derselben anzudeuten suchen.

Unser Lehrbuch führt sie auf dreyerley zurück. Das erste ist, daß die Christliche Selbstständigkeit und Lebendigkeit in einem todten Satzungswesen unterging.

Auch in Hinsicht seiner Sittenlehre ist das Christenthum eine Religion des Geistes und der Freyheit. Nach Anleitung der apostolischen Lehre unterscheiden wir zwey entgegen-

gesetzte Zustände des sittlichen Lebens. In dem einen, dem Zustande der Unmündigkeit, muß der Mensch durch äußere Vorschriften und Gesetze in den Schranken der Sittlichkeit erhalten werden; Gesetze, deren Ansehn nicht von der innern Nothwendigkeit ausgeht, die das Gewissen ihnen giebt, sondern von dem Recht und der Macht des Gesetzgebers, dem wir Gehorsam schuldig sind. In dem andern, dem Zustande der Mündigkeit, bedarf der Mensch keines solchen Gesetzes, er ist sich selbst Gesetz; und dahin soll er durch das Christenthum erhoben werden. Wie beym Christlichen Glauben, so kömmt es auch beym Christlichen Leben darauf an, daß Christi Geist den Menschen ergriffen habe, und ihn, wie erleuchte, so auch heilige. Hätte der Christ das ihm vorgesteckte Ziel erreicht, so würde er das Gute nicht thun, weil es ihm geboten wäre, sondern weil der Geist ihn dazu triebe, und was er auf dessen Antrieb thäte, wäre gut. Dahin kommen wir nun freylich in diesem Leben nicht, obwohl wir in uns erfahren haben können und sollen, was sie sey, jene wahre Freyheit der Kinder Gottes, die Frucht des völlig angeeigneten Christenthums. Aber nur allmählig schreitet unsere Heiligung fort, nur allmählig sterben wir der Sünde ab. Die Freyheit und Selbstständigkeit jedoch, die wir in unsern Gesinnungen und Handlungen noch nicht bewähren können, sollen wir wenigstens in unserm Urtheile behaupten; wenn Christus auch noch nicht so mächtig in uns geworden ist, daß er jede ihm widerstreitende Regung verdrängt oder unterwirft; wenn auch die weltlichen Triebe und Begierden noch zu stark in uns sind, als daß sie ohne Einfluß auf unser Thun und Wollen bleiben könnten: so soll doch unser Gewissen durch den Geist des Evangelii angeregt und erleuchtet seyn, und uns das Bild von dem, was aus der Herrschaft des Christlichen Princips in uns hervorgehen sollte, als eine innere Richtschnur vorhalten, nach der wir unsern sittlichen Zustand schätzen, und der wir mit Ueberwältigung der entgegenstehenden Triebe nachzukommen suchen. Ist nun aber

selbst dieß ein unvollkommener Zustand, aus dem sich ein Vollkommneres entwickeln soll: wie viel mehr widerstreitet es dem sittlichen Standpuncte des Christenthums, wenn, nicht etwa bloß, wie in den Reden Christi und der Apostel, um das schlummernde Gewissen zu wecken, um das Gefühl für das dem Christen Geziemende anzuregen, um also die eigne selbstständige Ueberzeugung von Recht und Unrecht hervorzurufen, sondern mit dem unmittelbaren Anspruch auf eine blinde Folgsamkeit bloß äußerlich festgesetzt wird, wie viel z. B. der Gläubige den Armen oder der Kirche spenden, wie oft er fasten, beten, beichten, Messe hören solle; Festsetzungen, die, indem sie den Christen wieder unter das Joch des Gesetzes zurückführen, zugleich das Wesen der Christlichen Tugend verfehlen. Denn diese besteht nicht in Demjenigen, was einer äußern Bestimmung fähig ist, sondern in den lebendigen Wirkungen des heiligen Geistes im Herzen, in der innern Furcht und Liebe Gottes, in der reinen frommen Gesinnung. Nicht dem Armen einen gewissen Theil unsers Vermögens geben, ist Christliche Tugend, sondern ihn um Christi willen als Bruder lieben; nicht zu gewissen Zeiten fasten, sondern beständig Herr unserer Begierden seyn; so wie ja auch nach Christi Ausspruch nicht das Tödten erst die Sünde ist, sondern Haß und Zorn im Herzen, nicht der Ehebruch, sondern die innere böse Lust. Dieses Innere, Wesentliche, Lebendige der Christlichen Sittlichkeit wird übersehen, wenn nur äußerlich vorgeschrieben wird, was gethan und gelassen werden soll, und zwar um so mehr, je weniger die gegebenen Vorschriften mit dem innern Grunde der Tugend zusammenhängen, je größer der Werth ist, der durch sie auf gewisse äußere Handlungen, Sitten, Gebräuche gelegt wird, gleich viel, ob das Herz daran Theil nimmt, oder nicht. Dieß war aber der Charakter der herrschenden Sittenlehre des Mittelalters, ganz entsprechend der Art, wie man es auch mit dem Glauben hielt, wobey man ebenfalls

nicht so sehr auf den Geist des Christenthums, als auf das äußere Bekenntniß der angenommenen Formeln sah.

Der Pelagianismus trägt zur Entstehung dieses Fehlers bey vermöge der ihm natürlichen Richtung des sittlichen Urtheils auf das, was am meisten von des Menschen eigner Kraft und Freyheit abhängig erscheint, also mehr auf die einzelnen Handlungen und Entschlüsse, als auf den gesammten Zustand des Menschen, inwiefern er die Herrschaft des Geistes in ihm ausdrückt oder nicht. Wiederum ist keine sittliche Ansichtsweise dem Pelagianismus günstiger, als die, welche die Beobachtung äußerer Vorschriften, ein gewisses äußeres Thun und Lassen für die ganze Sittlichkeit nimmt. Denn dieß läßt sich allerdings als etwas ansehn, was völlig in der Macht des Menschen steht; wird weiter nichts von ihm gefordert, warum sollte er dann nicht aus eigner Kraft vor Gott gerecht und heilig werden können?

Es wäre aber denkbar, daß Jemand alle Handlungen übte oder miede, die ihm geboten oder verboten werden könnten, und dennoch weit entfernt bliebe von der wahren Christlichen Tugend; um wie viel mehr mußte die Idee derselben verdunkelt werden, wenn die aufgestellten Gebote und Verbote theils nur die allerrohesten Aeußerungen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, theils ganz unwesentliche Dinge betrafen, gegründet mehr in menschlicher Willkür, als in der Natur des Christlichen Bewußtseyns; und wenn nur darauf, ob sie geschahen oder nicht, Gewicht gelegt ward, nicht aber, ob sie aus einem reinen Herzen und einem Christlichen Gemüth hervorgingen?

Als den zweyten Mangel der Sittenlehre jener Zeit bezeichnet De Wette, daß die übersinnliche Richtung sich in die Moral der Rathschläge, in mystische Ascetik und Mönchsheiligkeit verlor. — Die religiöse, beson-

der Liebe in den Verhältnissen zurückgehalten wurden, welchen zu entsagen heiliger schien; (denn wie konnte der z. B. mit gutem Gewissen in der Ehe leben, der in ihr ein beständiges Hinderniß größerer Vollkommenheit sah, der wohl gar gehört hatte, sie sey nur wenig besser, als Hurerey?) noch weniger von den Lastern, womit die verletzte Natur sich rächte, und wodurch die Klöster nur zu oft in Pflanzschulen der Sünde und des Verderbens verwandelt wurden; nur darauf wollen wir aufmerksam machen, wie die sittlichen Wirkungen des Christenthums zerstört und die Erfüllung seiner wahren Bestimmung vereitelt werden mußte, wenn die Spaltung und Trennung, die durch dasselbe aufgehoben werden sollte, in ihm verewigt ward. Die Kräfte und Anlagen, wodurch der Mensch mit der Natur zusammenhängt, sollen, wie dieser Zusammenhang selbst, durch das Christenthum nicht vernichtet, sondern geheiligt, die Thätigkeiten, die sich auf das irdische, sinnliche Leben beziehen, sollen nicht aufgegeben werden, sondern in ihnen soll der höhere, sittliche Geist des erneuerten Menschen sich abspiegeln; selbst die Versuchungen, die darin liegen mögen, soll der Christ nicht fliehen, sondern überwinden. Wie ist dieß Ziel zu erreichen, wenn die Richtung nach oben, die dem Christenthum eigenthümlich ist, sich losreißt von dem, worin sie sich offenbaren soll? Wenn die Kraft, die alle Lebensverhältnisse durchdringen und Christlich gestalten soll, in müßiger Beschaulichkeit sich selbst verzehrt? Wenn sie sich in Aeußerungen erschöpft, die mit dem thätigen Leben nichts zu thun haben, während die verschiedenen Arten des bürgerlichen Berufs als etwas an sich Unvollkommenes sich selbst oder vielmehr der Leitung rein sinnlicher und weltlicher Antriebe überlassen bleiben? Kann es uns Wunder nehmen, wenn wir sehen, wie zwischen Stunden oder Tagen des Fastens, Betens, Büßens, Wochen und Monde verlaufen, wo kein frommer Gottesgedanke die Finsterniß des in irdischem Treiben sich selbst verlierenden Herzens zu erhellen scheint, oder wie neben

den Wenigen, die sich wirklich ganz aus der Welt zurückziehen, die meisten Anderen sich um so ungescheuter ihren Zerstreuungen oder Ausschweifungen hingeben, gleich als könnte das bloße Nach- und Nebeneinandersеyn das Ineinander, die wahre Vereinigung des Himmlischen und Irdischen vertreten; als könnten Momente der Buße ein übrigens ganz sinnliches und sündliches Leben heiligen, oder einzelne Klöster den göttlichen Segen auf Städte und Länder herabziehen, die sie in ihrer Mitte beherbergen!

Auch auf diese Ansichten hatte der Pelagianismus der katholischen Kirche den unverkennbarsten Einfluß. Wem die Erkenntniß der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit fehlt; wer nicht fühlt, wie unendlich weit wir immer hinter dem zurückbleiben, was wir nach Gottes Willen seyn sollen; wer den Widerspruch unsers ganzen Zustandes mit dem sittlichen Ideal, was uns das Christenthum vorhält, nicht empfindet; wer daher meint, um den Ansprüchen des Evangelii zu genügen, komme es nur auf einzelne gute Entschlüsse und Handlungen an: der kann sich leicht einbilden, — zumal, wenn er die Vorschriften des Sittengesetzes zu äußerlich nimmt, wenn er verkennt, daß jeder Gedanke und jede innere Regung, wie jedes Wort und jede Handlung dadurch bestimmt wird, — als vermöge er wohl noch etwas mehr zu thun, als wozu er eigentlich verpflichtet sey, mithin, als gebe es außer dem Kreise der gebotenen auch noch einen Kreis von sittlichen Handlungen, deren Ausübung der Willkür anheimgestellt sey, und die er leicht um so verdienstlicher findet, je weniger sie irgend einen andern Zweck haben zu können scheinen, als Gott durch Aeußerungen der Frömmigkeit zu ehren. Wiederum wirkt es verstärkend auf eine Pelagianische Ansichtsweise zurück, wenn man meint, es gebe dergleichen fromme verdienstliche Handlungen, die man zu üben nicht eigentlich schuldig sey; wenn man verkennt, daß Alles der Art, wo das Reich Gottes es erfordert, Pflicht, sonst aber

unrecht ist. Denn wenn man Gutes thun zu können glaubt, mehr, als man nöthig hätte, wie kann man dann bezweifeln, daß wir hinreichende Kräfte besitzen, um, was die Pflicht erheischt, vollkommen zu erfüllen, oder, wenn etwas daran mangeln sollte, das Fehlende durch anderswo erworbenen Ueberschuß zu decken? Gerade hierin lag eine Hauptstütze des Mönchswesens, gerade dadurch bildete es sich zum organischen Bestandtheile des katholischen Systems, durch den Wahn, als erwürben sich die Mönche durch ihr ascetisches Leben ein Verdienst vor Gott, welches, vermöge des Kirchenverbandes, auch den übrigen Mitgliedern der Kirche zu Gute komme. So weit konnten sündige Menschen vergessen, wie sehr sie selbst des Erlösers und Versöhners bedurften, daß sie andere versöhnen, für andere genugthun zu können meinten!

An diese Mängel und Irrthümer schloß sich drittens das entartete Pönitenzwesen an, nebst der sich daraus entwickelnden Ablaßkrämerey und Casuistik. Die Pönitenz begriff ursprünglich die öffentlichen Zeichen der Reue und Demüthigung, welche die Kirche von denen forderte, die, wegen gewisser grober Vergehungen von ihr ausgeschlossen, in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen zu werden begehrten. Allmählig hatte dieses Institut an Ausdehnung gewonnen, zugleich aber seine Natur verändert. Gegenstand der Pönitenz waren alle Sünden geworden, auch die geheimen; was anfangs als Beweis der wahren Reue galt, hatte sich in eine Art von Strafe verwandelt, deren Uebernehmung nützlich und nothwendig war, um sich, nicht etwa bloß die Wiederaufnahme in die Kirche, oder die Zulassung zum Abendmahl, sondern mittelst der priesterlichen Absolution die göttliche Vergebung zu erwerben. Denn das Ausschließen und Wiederaufnehmen in die Kirchengemeinschaft war schon früh mit dem Verlust und der Wiedererlangung der göttlichen Gnade verschmolzen; leicht geschah es

daher, daß man nicht nur dem Priester die Gewalt beylegte, als Richter Strafen aufzulegen und loszusprechen, sondern daß man auch die priesterliche Lossprechung als Bedingung der göttlichen betrachtete, und demzufolge die kirchliche Pönitenz mit der Christlichen Buße verwechselte, ohne die es keinen wahren Glauben, also auch keine Rechtfertigung und Heiligung giebt. Die katholische Kirche machte es daher zum Gesetz, daß, wer gesündigt habe, seine Sünde nicht bloß bereuen, sondern sie auch beichten und die ihm zuerkannten Bußen auf sich nehmen müsse, um so durch den Richterspruch des Priesters die Vergebung zu empfangen. Die hierin liegenden dogmatischen Irrthümer, — namentlich daß man die Sündenvergebung, statt allein von Christo und dem Glauben, von der Kirche und dem Thun des Menschen abhängig machte, — übergehen wir, um die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was unserer jetzigen Betrachtung näher liegt, die Entstellung der Christlichen Ansicht von der Sünde, und vom Entstehen und Wachsthum der Heiligung und Erneuerung. Besteht die Sünde, die uns von Gott scheidet, nur in den einzelnen Pflichtverletzungen, die wir als solche beichten und büßen können, und nicht vielmehr in dem dauernden, alle Gedanken und Werke, auch die besten, entstellenden Widerspruch unsers ganzen Zustandes mit dem göttlichen Willen? Sind es die äußern Zeichen der Reue, sind es Thränen, Büßungen, Casteiungen, von denen die wahre Besserung ausgeht, ist es nicht die innere Wiedergeburt des Herzens? Mußte das Vertrauen auf die entsündigende Kraft der Beichte und der Bußübungen nicht eine gefährliche Gleichgültigkeit gegen die Wurzel der Sünde erzeugen, die dessen ungeachtet im Gemüthe zurückbleibt? — In so weit konnte das Pönitenzwesen unmittelbar und an sich nicht anders, als schädlich wirken; andere Nachtheile gingen mittelbar daraus hervor. Da man ein Mal die Kirchenbuße als eine Aeußerung der kirchlichen Strafgewalt ansah, so lag, zumal bey der Unfähigkeit der Priester, die sie üben sollten,

der Gedanke eines Strafcodex nahe, der für die einzelnen Sünden Art und Größe der aufzulegenden Strafen bestimmte. Es entstanden libri oder canones poenitentiales, Register von Vergehungen und Satisfactionen, wodurch sie gebüßt werden mußten. Abgesehn von den falschen sittlichen Urtheilen, die dadurch in Umlauf gebracht oder erhalten wurden, — z. B. wenn die Verletzung des Fastens in der Quadragesima und die Verstümmelung eines Menschen mit gleicher Buße belegt ward, — mußte das kirchliche Satzungswesen und die bloß äußere Schätzung des Guten und Bösen in Folge derselben immer mehr Ueberhand nehmen; und war es nicht natürlich, da Beichte und Bußübungen leichter sind, als die Ausrottung der Sünden und Laster, daß Mancher den Kampf gegen die Begierden aufgab, nachdem er den Preis kannte, womit ihre sündliche Befriedigung abzukaufen war? Noch verderblicher war die Erfindung, die Kirchenbußen zu verwandeln, sey es in solche, die dem Büßenden weniger beschwerlich fielen, oder in solche, die er durch Andere verrichten lassen konnte, oder endlich gar — in Geldstrafen. Nun begann ein Handel mit der Sündenvergebung (oder wenigstens, wie man die Sache zu deuten anfing, mit der Befreyung von den Qualen des Fegefeuers), bey welchem die Mißbräuche in dem Maße stiegen, als die Waare im Preise fiel, und endlich selbst das Unglaubliche überboten. — Von einer andern Seite wirkte auch die Wissenschaft der Entwickelung eines gesunden sittlichen Urtheils entgegen. Wir übergehen wieder die dogmatischen Hypothesen, womit die Scholastik die Lehren von der Buße und dem Ablaß zu stützen suchte. Unglücklicher Weise warf sich der scholastische Scharfsinn auch auf die erwähnten canones poenitentiales; sie wurden commentirt, die darin angeführten Fälle wurden erwogen, andere, mehr verwickelte, wurden ersonnen, um, was in ihnen Rechtens sey, auszumachen, das pro und contra ward in weitläuftigen Disputationen erörtert. So gaben die Casuisten, — so nannte man Diejenigen, die sich

mit Aufstellung und Entscheidung von dergleichen casus conscientiae beschäftigten, — der Selbsttäuschung Waffen in die Hände (man konnte ja nur nach Bedürfniß das pro oder das contra geltend-machen), und begründeten, da kaum ein Grundsatz übrig blieb, der bey diesem Verfahren nicht zweydeutig und wankend erschien, einen sittlichen Skepticismus, der, wenn er hätte herrschend werden können, alle Sittlichkeit untergraben haben würde.

Mit dem Pelagianismus hingen auch diese Irrthümer durch die Meinung zusammen, als könne der Mensch aus eigner Kraft Werke verrichten, die ihm das göttliche Wohlgefallen erwerben müßten, und als habe er seine Hoffnung auf das, was er selber thun könne, zu setzen, nicht auf die göttliche Gnade um Christi willen. Bey dieser Ansichtsweise ist es natürlich, daß man auch die Vergebung von dem, was man thut, von der Verdienstlichkeit geleisteter Genugthuung erwartet. Dazu kömmt, was schon berührt ist, die Tendenz, Gutes und Böses hauptsächlich in den einzelnen Willensbestimmungen und Handlungen zu sehen, in Ansehung derer wir uns am meisten frey zu finden glauben; denn würde die sittliche Selbstprüfung auf unsern ganzen innern Zustand gerichtet, so könnte es nicht verborgen bleiben, wie unmöglich es ist, alle Sünden zu beichten und zu büßen, und wie wenig uns mit einer Vergebung geholfen wäre, die sich nur so weit erstreckte, als wir diese Bedingung erfüllen könnten.

Es sind nur einige Hauptgebrechen der Sittenlehre jener Zeit, die wir haben hervorheben, und keineswegs nach allen ihren verderblichen Wirkungen haben verfolgen können. Dennoch erhellt, wie das sittliche Leben dadurch in Verfall gerathen und den Christlichen Charakter fast verlieren mußte. Das Christenthum unterscheidet sich dadurch vom Judenthum, daß dieses durch äußere Gesetze das Leben regeln will, jenes durch die Kraft des heiligen Geistes; daß dieses an

ängstlich überlieferten Satzungen und Gebräuchen hängt, während jenes nur auf den innern Grund der Tugend baut; daß dieses äußere Reinigungen, Opfer, Büßungen vorschreibt, die dem Gewissen keinen Frieden geben, während jenes uns den wahren Erlöser und Versöhner vor Augen stellt; daß endlich dieses nur den Weg der eignen Gerechtigkeit kennt, und deßhalb meint, die wesentlichen Pflichten mit willkürlichen Geboten mehren, dem Menschen recht viele Lasten auflegen zu müssen, damit er sich in schwer erworbener Werkheiligkeit der Gnade um so würdiger und sicherer fühle, während jenes auf die Gerechtigkeit verweist, die uns von Gott um Christi willen geschenkt wird. Auch die katholische Kirche umstrickte ihre Mitglieder mit Satzungen und Traditionen, richtete ihr Vertrauen auf eigne Werke und Verdienste, schrieb ihnen Büßungen und Genugthuungen vor, die untüchtig sind, uns wahrhaft zu versöhnen; war dieß nicht alles mehr Jüdisch, als Christlich? — Doch nein, das Judenthum kannte keine Mönche, die heilig waren für sich und Andere zugleich; es kannte keinen Ablaß, wodurch man die gesetzlichen Bußen abkaufen und den Mangel an eignen guten Werken so wohlfeil und mühelos aus dem Schatze der Kirche ergänzen konnte!

§. 6.

Wir kommen auf die dritte Seite des religiösen Lebens, die rituelle. Sie ward von der vorigen, der ethischen, nicht geschieden; man betrachtete Ritus und Ceremonieen als einen wesentlichen Theil der Christenpflichten, und legte auf sie als solche kein geringes Gewicht. Dieß ist an sich auch nicht zu tadeln. Nicht bloß diejenigen Handlungen, die auf einen außer ihnen liegenden Zweck gerichtet sind, die in der Welt etwas ändern, etwas bewirken oder hervorbringen sollen, auch diejenigen, welche nichts Anderes wollen, als das Innere des Menschen offenbaren, sein höheres Selbstbewußtseyn ausdrücken, und sein Gefühl vollenden, indem

sie es darstellen, — zu welcher Classe von Handlungen Ritus und Ceremonieen nebst dem gesammten Cultus gehören, — auch diese haben eine sittliche Nothwendigkeit und unterliegen sittlichen Gesetzen; warum sollte man also den Begriff der Pflicht in einem gewissen Sinne nicht auch auf sie anwenden? Nur scheint jeder Zwang, scheinen genau bestimmte, bindende Vorschriften ihrer Natur zu widerstreiten; ihr ganzer Werth besteht ja darin, daß sie als freye Ergießungen des frommen Gemüths lebendig aus dem Innern hervorgehn; es ist mit ihnen nicht, wie mit andern, z. B. den Werken der Liebe, bey denen man um ihres Zweckes willen fordern muß, daß sie geschehen, auch abgesehn von der zum Grunde liegenden Gesinnung. Freyheit scheint ihnen also wesentlich, und nur durch Eins wird diese beschränkt, durch ihre Beziehung auf die Gemeinschaft. Denn Ritus und Ceremonieen sind eine Art von Sprache, worüber man sich verständigen muß; ein gemeinschaftlicher Cultus setzt gemeinschaftlich anerkannte Formen und Ordnungen voraus. Geht man indeß in Ansehung der Mittel nicht über den Zweck, in Ansehung des Zwecks nicht über das wirklich Nothwendige und Wesentliche hinaus; beobachtet man ein richtiges Verhältniß zwischen dem, was die Gemeinschaft fordert, und den eben so wenig abzuweisenden Ansprüchen individueller Bedürfnisse; sieht man bey den aufzustellenden Bestimmungen nicht bloß auf den Gehalt des Christlichen Bewußtseyns, inwiefern derselbe sich immer gleich bleibt, sondern auch auf dessen wechselnde Modificationen und auf die nach Zeit, Cultur, Nationalität verschiedene Angemessenheit der Darstellungsmittel: so werden jene Beschränkungen kaum als Beschränkungen empfunden werden, so wenig als Jemand sich in einer ihm geläufigen Sprache durch die Sprachgesetze und den Sprachgebrauch beschränkt fühlt, die er, um sich verständlich mitzutheilen, beobachten muß. Wird aber auf die kirchliche Gemeinschaft ein so übertriebener Werth gelegt, wie im Katholicismus, so ist die Verrückung des richtigen Verhältnisses

zu fördern; der Anschauung religiöser Lebensäußerungen wohnt eine gewisse Kraft bey, die Religion in dem Anschauenden zu erzeugen, oder mit andern Worten, die Darstellungen religiöser Gefühle sind Mittel, wodurch die Gnade oder Christi Geist auf die Herzen wirkt. Dieß gilt besonders von jenen symbolischen Handlungen, die der Herr selber angeordnet hat, um durch sie die höhern Güter, die uns durch die Vereinigung mit ihm zu Theil werden, nicht bloß zu bezeichnen, sondern auch anzutragen und denen, die sie im Glauben annehmen wollen, zu verleihen: von den Sacramenten. Die enge Verknüpfung der göttlichen Gnade mit einem von Christo angeordneten symbolischen Gebrauche oder Zeichen macht das Wesen des Sacramentes aus, eine Verknüpfung, die mit nichts besser verglichen werden kann, als mit der von Leib und Seele; denn das äußere Zeichen ist gleichsam der Leib, die göttliche Gnade ist die Seele des Sacraments, und Beide verbunden machen das ganze Sacrament aus, wie Leib und Seele verbunden den ganzen Menschen. Die Idee einer solchen Verbindung hat aber etwas Mystisches, was nur unvollkommen durch Begriffe ausgedrückt werden kann. Daher liegen der dogmatischen Reflexion über die Sacramente immer zwey Abwege nahe; entweder man stellt die Gnade als etwas an das Zeichen gleichsam magisch Gebundenes dar und erregt die Meinung, als hänge sie bloß an der äußern Verrichtung eines gewissen Gebrauchs, dem opus operatum, oder man trennt Beides so, daß die Idee des Sacraments in dem Begriff eines bloßen Zeichens untergeht. Je weniger die ältern Kirchenlehrer die letzte, herabwürdigende Ansicht der Sacramente hegen und billigen, um desto mehr neigen sie sich zur ersten hin, oder scheinen sich wenigstens dahin zu neigen, indem sie in dem richtigen Gefühl, daß sich die künstlerische Darstellung mehr, als die wissenschaftliche zum Ausdrucke derselben eigne, die Wirkung der Sacramente dichterisch und rednerisch preisen. Wie man aber überhaupt das Aeußere immer höher zu stellen, auf

jeden kirchlichen Act ein größeres Gewicht zu legen anfing: so ward auch der Begriff des Sacraments nicht nur auf immer mehrere kirchliche Gebräuche ausgedehnt, sondern auch immer mehr vergröbert, bis man zuletzt ganz vergaß, daß die göttliche Gnade etwas Inneres und innerlich Wirkendes, daß der Glaube das Organ ist, womit sie in das menschliche Gemüth aufgenommen werden muß; bis man endlich die Meinung faßte, daß der bloße äußere Act als solcher, ohne Rücksicht auf das Innere und den Glauben, durch eine Art von Magie die göttliche Gnade auf die Kirche herabziehe. Besonders zeigt sich diese Vergröberung der Begriffe an dem einen Sacramente, dem des Abendmahls. Die Gemeinschaft des für uns gegebenen Leibes und Blutes Christi, die wir (nach 1. Cor. 10, 16) in der Gemeinschaft des gesegneten Brodes und Weines erkennen, schien den rohen Begriffen des Mittelalters eine wirkliche Verwandlung in Christi Leib und Blut vorauszusetzen; fand diese aber ein Mal Statt, so erhielt der schon lange auf das Abendmahl angewandte Opferbegriff einen ganz andern Sinn, so erschien ja Christi Leib und Blut im Abendmahl als von Neuem wirklich dahingegeben, als noch ein Mal Gott zum versöhnenden Opfer dargebracht. So bildete sich die, anfangs mehr symbolisch, allmählig roh und buchstäblich genommene Vorstellung eines unblutigen Opfers, welches die Kirche fortdauernd im Abendmahle darbringe, und welches fortdauernd die Gnade ex opere operato ihr zu eigen mache; es entstand das Meßopfer, bald der Mittelpunct des Cultus, ja des ganzen katholischen Systems, und eine neue Quelle des Ansehns für die Kirche und ihre Diener. Der Glaube an die ihr verliehene Vollmacht, dieß segenreiche Opfer, so oft sie wolle, zu wiederholen, war ja ein Grund mehr, sie und die Verbindung mit ihr als Bedingung der Gnade und Versöhnung und des Antheils der Einzelnen an derselben anzusehn. Auch fand man weder den Glauben, noch selbst auch nur die Theilnahme an der Messe nothwendig, um ihre Wirkungen

zu erfahren; es war genug, sie zu veranstalten, d. h. sie zu bezahlen, um Alles, was man wünschte, leibliche wie geistige Güter, für sich wie für Andere, für Lebende und Todte dadurch zu erreichen. Wohl kann man sagen, daß dieß Mißbräuche herbeyführte, die bis zum Greuel stiegen!

Eine dritte Corruption des Cultus entsprang aus dem Heiligendienste. Den herrschenden Pelagianischen Vorstellungen gemäß nahm die katholische Kirche nicht nur an, daß der Mensch die göttlichen Gebote wirklich erfüllen, also vollkommen heilig seyn könne, sondern auch, daß die Tugenden und guten Werke der Heiligen ein Verdienst vor Gott begründeten, welches auf die Kirche überfließe. Gleichwie nun das Verdienst Christi seiner Fürbitte für die Seinigen eine Kraft verleiht, an die wir im Neuen Testamente verwiesen werden: so schrieb man auch der Fürbitte der Heiligen eine besondere Kraft und Wirksamkeit zu und gestattete, sich derselben betend zu empfehlen. Lag nun schon in dieser Idee etwas Unchristliches, weil darnach unserm alleinigen Mittler Christo noch andere Mittler an die Seite gestellt werden, so war es die Erscheinung noch weit mehr. Denn hier verwandelte sich das Bewerben um die Fürbitte der Heiligen in ein wahres an sie gerichtetes Gebet, die Vorstellung einer gewissen Mittlerschaft in den Glauben an ihre eigne Macht und Göttlichkeit; und man blieb nicht bloß bey dem Gedanken stehen, daß ihre Verdienste auch dem Betenden zu Hülfe kommen und die Mangelhaftigkeit seiner Tugenden ergänzen könnten, man erwartete von ihnen Beystand in allen möglichen Nöthen und Wünschen; kurz, es entwickelte sich eine wahrhaft heidnische Idololatrie daraus, die, verbunden mit einem mehr als Jüdischen Ceremoniendienste, von dem wahren Wesen des Christenthums nur wenig durchblicken ließ.

Dieß sind einige der hervorstechendsten Züge aus dem Bilde des ausgearteten Katholicismus, wie er sich darstellte,

da die Reformation dem fortschreitenden Verderben Einhalt that. Da es uns hierbey vorzüglich auf ihren innern Zusammenhang ankömmt, sowohl unter sich, als mit den Principien, woher sie stammen: so wollen wir, wie wir auch bisher immer darauf hingewiesen haben, damit schließen, daß wir denselben noch ein Mal übersichtlich hervorheben.

Es ist Zweyerley, worauf die Erscheinungen des Katholicismus zurückgeführt werden können, das Hervortreten der Idee der Kirche im Christlichen Bewußtseyn und die hohe Meinung vom Menschen, seinem Vermögen und Verdienste; Beides hängt auf eine leicht wahrzunehmende Weise zusammen, und es vergrößert in diesem Zusammenhange Eins die Wirkungen des Andern; Beides gereicht Christo zum Nachtheil, der zwar Mittler und Versöhner bleibt, aber seine Ehre theilen muß mit der Kirche und dem Menschen.

Das Hervortreten der Kirche hat unmittelbar theils einen reichern, pomphafteren Cultus, eine Masse von Gebräuchen und Ceremonien zur Folge, worin sie sich darstellt, theils eine zahlreiche und mächtige Hierarchie, wodurch sie repräsentirt wird; zugleich wird deßhalb die Bedeutung und Wirksamkeit der kirchlichen Acte höher geschätzt und das Band, wodurch der Einzelne an die Kirche geknüpft ist, als wesentliche Bedingung des Heiles angesehn. Davon geht das große Gewicht aus, welches auf die Einheit gelegt wird, nicht bloß die innere im Glauben an Christus, sondern auch die äußere, die Uebereinstimmung in Sitten und Lehrmeinungen; daher die Theorie von der Tradition und der Auctorität der Kirche in Glaubenssachen, daher der Zwang und die Unbeweglichkeit in Ritus und Gebräuchen; daher, weil alle Auctorität der Kirche im Clerus concentrirt erscheint, dem die Bewahrung der Einheit obliegt, die Macht der Hierarchie; daher endlich auch die Ansicht von einer möglichen Uebertragung der Güter, deren Inhaberin die Kirche

ist, auf Diejenigen, die mit ihr in einer, wenn auch mehr äußern, als innern Verbindung stehen.

Der Pelagianismus, zu dem sich die katholische Kirche hinneigte, hatte die Wirkung, daß, statt des Glaubens, in welchem der Mensch die göttliche Gnade empfangen muß, das eigne Thun desselben hervorgehoben ward, wodurch er sie verdienen sollte; damit hing die Richtung des sittlichen Urtheils auf das, was vom eignen Thun des Menschen abhängt, das äußere Werk, die einzelne Handlung, ohne Rücksicht auf die Gesinnung und den dauernden sittlichen Zustand zusammen; daher die Meinung von der Möglichkeit vollkommener Heiligkeit und das Bestreben, durch vermehrtes Thun, besonders solches, was ausschließlich kirchlicher und religiöser Art zu seyn und mit der Welt in keiner Berührung zu stehen schien, die göttliche Gnade zu erwerben, was etwa gemangelt haben möchte, zu ersetzen, und wohl selbst einen Ueberschuß des Verdienstes zu erzielen, wovon denn das Mönchswesen und die ganze mönchisch-ascetische Moral ausging.

Indem endlich die Pelagianische Tendenz mit der Ueberschätzung der Kirche und der Kirchengemeinschaft in Verbindung trat, stieg eines Theils die Meinung von der Kraft und Wirksamkeit der kirchlichen Handlungen, weil sich nun noch der Glaube an ihre Verdienstlichkeit hinzugesellte, andern Theils das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der menschlichen Kräfte und Werke, da, was dem Einen fehlte, der Andere überflüssig besaß; es entstand der Glaube an einen göttlichen Gnadenschatz im Besitz der Kirche, aus dem sie nach Gefallen spenden könne, da ja, der Idee der Einheit zufolge, so viele Verdienste der Heiligen in denselben einflossen, und auf Diejenigen, die mit ihr in Verbindung standen, wieder übertragen werden konnten; daraus entwickelten sich, nebst der Heiligenverehrung, die Mißbräuche des Pönitenzwesens und des Ablasses.

So erblicken wir eine Kette von mancherley Irrthümern und Gebrechen, die zuletzt nur an einigen wenigen einseitig aufgefaßten Ideen und Grundsätzen hing, deren Glieder aber so wohl verbunden waren, daß die äußerste Ueberspannung dazu gehörte, um sie endlich zu zerreißen.

§. 7.

Bey dieser Ausartung der katholischen Kirche ist die Frage natürlich, wie sich dessen ungeachtet noch Christlicher Glaube und Christliche Tugend habe erhalten können? Denn daß sie sich erhalten haben, darf vorausgesetzt werden. Es ist ja nicht denkbar, daß das Christenthum, welches die Pforten der Hölle nicht sollen überwältigen können, von Hierarchie und Papst sollte überwältigt seyn; daß der göttliche Geist eines höhern Lebens, der von Christo ausgegangen, die Welt unterwerfen soll, umgekehrt vom Geiste der Welt erdrückt wäre; das ist ja eben der Unterschied des Werkes Christi und jeder andern Erscheinung, die etwa mit ihm verglichen werden möchte, daß seine Wirkungen nicht etwas Vereinzeltes und Vorübergehendes sind, sondern organisch zusammenhängen und die Bürgschaft der Dauer und des fortschreitenden Wachsthums in sich tragen. Auch ist Christus ja nicht zum zweyten Male in die Welt gekommen, das Christenthum hat sich aus sich selbst, man kann nicht ein Mal sagen regenerirt, sondern reformirt, hat die entstandenen Auswüchse und den gesammelten Krankheitsstoff ausgestoßen und dadurch bewiesen, daß es noch lebendig war. Es sey aber eine Aufgabe, meint unser Lehrbuch, zu untersuchen, wie es unter solchen Umständen lebendig habe bleiben können?

Vielleicht sollte man eher eine Warnung darin erkennen, daß wir neben dem Schatten das Licht nicht übersehn; eine Erinnerung, daß wir eine Darstellung, aus dem Standpuncte des Protestanten unternommen, um den Gegensatz

mit dem Protestantismus so scharf als möglich zu zeichnen, nicht für ein ganz entsprechendes Bild der Sache selber nehmen dürfen; es möge den, der zu einseitig nach den schwärzesten Farben gegriffen und nur die schwärzeste Seite gemalt hat, zu der Unparteylichkeit zurückführen, die wir billig zu den schönsten Vorzügen der protestantischen Theologie rechnen. Bey allem Verderbniß werden wir dann nicht nur begreifen, daß der Geist des Christenthums sich erhalten, sondern auch, daß die Kirche noch immer zu seiner Erhaltung wirken konnte.

Die katholische Kirche, sagt man, war wieder ins Heidenthum zurückgesunken, der Heiligendienst war zu einer wahren Idololatrie geworden. Aber es waren doch Heilige, die man verehrte, und das ist schon ein großer Vorzug vor jedem Heidenthum, was die Geschichte kennt, und zwar waren es Christliche Heilige, über welche man Gottes und Christi weder vergessen konnte, noch jemals ganz vergessen hat.

Die katholische Kirche war ein zurückgeführtes Judenthum. Nun, auch das Judenthum ist ja doch die Vorbereitung aufs Christenthum gewesen. Das Gesetz zügelte die rohe Begierde und bewahrte die sittliche Richtung des religiösen Bewußtseyns; die Ceremonieen waren wenigstens eine Erinnerung an die Sünde und an das Bedürfniß der Erlösung; es war wenigstens eine Weissagung auf Christus und der Schatten der Wahrheit. Dieß würde immer Alles auch vom Katholicismus gelten, wenn er auch wirklich ganz wieder zum Judenthum geworden wäre. Daß dieß aber doch nicht der Fall war, brauchen wir nicht erst nachzuweisen.

Selbst das Falsche und Irrige war nicht in jeder Hinsicht verderblich. Die falsche Kirchlichkeit, und was ihr anhängt, legte allerdings schwere Fesseln an und leitete ab von

Christo; allein es war doch eine Idee, die sich des Lebens nach allen seinen Richtungen bemächtigte; es ist aber immer schon ein Großes, wenn der Mensch nicht dem Augenblick, nicht der Sinnlichkeit und den niedern Bedürfnissen, wenn er einer Idee lebt; und in der Kraft, dem Umfang, womit diese Idee ins Leben trat, liegt etwas Erhabenes, was selbst den protestantischen Geschichtschreiber eines Hildebrand bestechen kann.

Auch der Pelagianismus darf nicht dafür angesehn werden, als wenn er alle Christliche Sittlichkeit untergrübe; vielmehr kann dieß, daß er die Kraft, die der Mensch hat, in Anspruch nimmt, daß er ihn zur That auffordert, die sittliche Energie wecken und dem Mißverstande der Lehre von der Gnade zum Gegengewichte dienen. Das Streben eines Mönchs, wie wir z. B. Luther in seiner frühern Zeit kennen, der Alles aufbietet, um die höchste Stufe sittlicher Reinheit und Heiligkeit zu erringen, hat, wenn es auch verkehrt gerichtet war, doch etwas Ehrwürdiges, und neben den Vielen, die in eitlem Dünkel oder gedankenlosem Mechanismus dahinlebten, oder unter dem Mönchskleid ein Herz voll böser Lüste bargen, gab es ganz gewiß auch Viele von der Frömmigkeit, Demuth und ängstlichen Gewissenhaftigkeit eines Luther, vielleicht nicht Wenige, die, wie er, dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet wurden.

In den Dornen der scholastischen Theologie waren denn doch die Grundideen des Christenthums keineswegs erstickt oder untergegangen; ein tiefes Christliches Gemüth — und wer wagt, dieß Vielen unter den Häuptern der Scholastik abzusprechen? — konnte sie finden und sich aneignen. Einzelne irrige Lehren heben den Werth des Ganzen und die Wahrheit der Hauptsache so wenig auf, als einzelne Mißgestaltungen und selbst organische Fehler das physische Leben. Der Geist der Schrift wirkte auch in der Vulgata fort; der

Grund der Lehre blieb immer das Symbolum. Die Hemmung der Freyheit traf mehr die Wissenschaft vom Glauben, als den Glauben selbst. Auch in der Beobachtung von Ritus und Gebräuchen kann sich ein frommer Sinn zeigen und dadurch erweckt werden, und die den Menschen überall und immer begleitende äußere Erinnerung an eine höhere Welt und einen höhern Zweck des Lebens wiegt vielleicht eine Freyheit auf, worüber die Masse vergißt, daß es noch etwas Anderes giebt, als zeitliche Bedürfnisse, sinnliche Genüsse und weltliche Beschäftigungen.

Manche Mißbräuche sind freylich enorm und auf keine Weise weder zu rechtfertigen, noch zu entschuldigen, wie, neben dem ganzen Meßwesen, der Ablaß und die Inquisition. Darf man aber von dem Empörenden, was ein im Namen der Religion und Kirche an Unschuldigen und Wehrlosen verübter Mord für jedes unverdorbene Gefühl hat, einen Augenblick absehn, so könnte man vielleicht sagen, daß, so viele Opfer auch durch Letztere gefallen sind, es im Verhältniß zum Ganzen nur einzelne Opfer waren; daß ein Krieg, eine Pest mehr deren leicht eine größere Anzahl könnte hingerafft haben. Und was den Ablaß betrifft, so sind die, die im Vertrauen darauf sündigen und fortsündigen, in der Regel wohl nur solche, die es ohne Ablaß auch thun würden. Wenn man sich den Katholiken des funfzehnten Jahrhunderts aus Elementen, wie sie sich allerdings in dem geltenden Systeme und in öffentlich verkündigten Grundsätzen vorfinden, zusammensetzen wollte: so käme ein Wesen heraus, worin wir kaum den Menschen, geschweige denn den Christen erkennen würden, es wäre aber auch nur ein Geschöpf der Phantasie; man darf nicht vergessen, theils, daß die Menschen so systematisch nicht sind, theils, daß auch Systeme und Grundsätze nicht so ausgesucht einseitig, sondern als ein Ganzes wirken, wo sich Eins durch das Andere rectificirt.

Dazu kömmt nun, daß, wenn auch der Katholicismus die herrschende Richtung der Zeit ist, doch auch andere Stimmen laut werden, in denen allmählig der Protestantismus heranreift. Wir meinen nicht bloß solche, die sich zu eignen Parteyen bilden und von dem Kirchenverbande ausdrücklich lossagen oder ausgestoßen werden, — Häretiker, wie die Waldenser, Wiklefiten, Hussiten; — nicht bloß solche, die in stiller Zurückgezogenheit nach der geheimen und ewigen Wiedervereinigung mit Gott streben und sich zum Theil über die dem Handeln und Denken angelegten Fesseln in geistiger Freyheit zu erheben wissen, — die Mystiker, welche sich in einem mehr oder weniger kenntlichen Zusammenhange durch die ganze Kirchengeschichte hindurchziehn und so manchen achtungswerthen, auch von den Reformatoren gefeierten Namen unter sich zählen; — auch Männer gehören zu ihnen, deren Stimme in der Kirche von Einfluß war, wie Bernhard und der Canzler Gerson; auch Gelehrte, d. h. Scholastiker, die, wenn auch in vieler Hinsicht befangen, manche Gebrechen mit Ernst und Strenge rügten. Man darf sich diese auch nicht so vereinzelt denken, wie sie bey einer nur mangelhaften Kenntniß der damaligen Literatur zu stehen scheinen; viel weniger darf man, was in einer compendiarischen Darstellung, in einer Skizze, die Geist und Richtung einer Periode im Ganzen bezeichnen soll, keinen Platz findet, als nicht vorhanden betrachten. Unstreitig gab es eine große Zahl von Menschen, die theils in Einfalt ein Christliches Leben führten, von den herrschenden Gebrechen im Innern wenig berührt, theils auch diese Gebrechen fühlten und ihnen in der Stille entgegenarbeiteten. Wie hätte sonst die Reformation so schnell um sich greifen, eine so allgemeine Bewegung hervorbringen können, die durch alle kirchliche und bürgerliche Auctorität, die man dagegen aufbot, in vielen Gegenden kaum, in andern gar nicht gedämpft werden konnte?

B. Protestantismus.

§. 8.

Je mehr sich auf irgend einem Gebiete des geistigen Lebens eine gewisse Form, die doch nur eine Seite desselben ausdrückt, vollendet und in sich abzuschließen sucht, um so mehr werden die Elemente, die der andern Seite angehören, ausgestoßen und gedrungen, sich ebenfalls in bestimmter Form zu gestalten; denn jede Einseitigkeit ruft, weil das Leben nach vollständiger Darstellung strebt, ihren Gegensatz hervor. Daher auch in der Entwickelung des Staats und der Wissenschaft, namentlich der Philosophie, jene oft bemerkten Schwankungen zwischen verschiedenen Extremen; daher der Wechsel entgegengesetzter Richtungen und der sie gleichsam verkörpernden Schulen oder Parteyen. Zugleich wird jedes Uebermaß des Verderbens, je mehr es das Leben in seinen Aeußerungen hemmt, oder in seiner Wurzel selbst gefährdet, die Kraft desselben zu einer Gegenwirkung aufregen, wodurch es sich von jenen Hemmungen und Störungen zu befreyen sucht. Schon in Folge dieser allgemeinen Gesetze konnte in der occidentalischen Kirche die große Veränderung nicht ausbleiben, die wir die Reformation nennen; der lange in der Stille vorbereitete Gegensatz mußte früher oder später ans Licht treten, und nur die Zeit, die Umstände, die Art und Weise, wie es geschah, hing von der Verkettung der Begebenheiten und besondern Veranlassungen ab.

Die Zeit der Reformation ist eine von jenen Epochen, in denen der menschliche Geist überhaupt einen neuen Schwung zu nehmen scheint, in denen gleichzeitig und ohne sichtbaren Zusammenhang in den verschiedensten Kreisen menschlichen Lebens und Wirkens große Talente aufstehn, neue Bahnen eröffnet, eine ungewohnte Thätigkeit angeregt, unerwartete Erfolge hervorgebracht werden: welches denn

alles zusammenwirkt, um dem, was Bedeutendes in solchen Zeiten geschieht, noch größere Bedeutung zu geben. Wer denkt nicht an Columbus und Copernicus, an die Blüthe der Kunst, an die Wiedererweckung der classischen Literatur, an die Schnelle und Ausdehnung, die der Gedankenverkehr durch die Buchdruckerkunst erhalten hatte? Das Wiederaufleben der Wissenschaften wird gewöhnlich als eine Hauptquelle der Reformation bezeichnet. Unstreitig ist die Kirche auch der Wissenschaft deßhalb verpflichtet; doch darf man nicht übersehn, daß nicht Alles, daß eben die Hauptsache sich daraus nicht erklären läßt. Die Religion, nicht die Wissenschaft ist der Boden, als dessen Erzeugniß die Reformation sich muß nachweisen lassen, wenn sie für die Religion und als Anfang einer neuen Entwickelung des religiösen Bewußtseyns die Wichtigkeit haben soll, die wir ihr beylegen; die Wissenschaft konnte ihr zu Hülfe kommen, nicht sie hervorbringen. Auch dem Katholicismus kann die Wissenschaft dienen und hat ihm bis auf den heutigen Tag gedient; Luther war nicht so gelehrt, als Erasmus, doch war Erasmus, obwohl auch auf seine Weise fürs Beßte der Kirche besorgt, weder Reformator noch Protestant. Wäre es freylich ganz richtig, daß die Finsterniß und die Dumpfheit der Zeiten die eigentliche Basis der Hierarchie und diese des Katholicismus gewesen: so müßte es auch vor Allem die Wissenschaft seyn, wodurch sie Beide gestürzt worden wären. Wir wissen aber, daß der Katholicismus andere Wurzeln hatte, z. B. im Pelagianismus, der nichts weniger, als mit wissenschaftlicher Bildung unverträglich ist. Was hat denn die Wissenschaft der Reformation genützt? Sie hat theils, wie das Lehrbuch bemerkt, zur Wirkung und Erhöhung der Freyheit und Selbstständigkeit des Geistes beygetragen, — beygetragen, sagen wir, denn sie ist eben so sehr der wieder erwachenden Freyheit ihre Blüthe schuldig, als sie diese für ihr Theil befördert hat; — theils hat sie die Köpfe von dem scholastischen Wuste zu reinigen angefangen, der die Wahr-

heit verdeckte und allen Irrthümern Haltung gab, theils und besonders hat sie dem Protestantismus die Waffen der Geschichte in die Hände gegeben. Denn wenn wir genau reden wollen, so fehlte es auch der Scholastik nicht an Wissenschaftlichkeit, wohl aber fehlte es ihr an historischem Sinn; dieser war die Frucht der wiedererwachenden classischen Studien. Damit ausgerüstet, konnte man erst unbefangen sehn, was denn die Schrift, was die Kirchenväter lehrten, auf deren Aussprüche man sich berief, und konnte so die falschen Anmaßungen des Katholicismus zurückweisen. Wir wollen also keineswegs das Verdienst der Wissenschaft um unsere Kirche schmälern, nur das eigentliche Princip der Kirchenverbesserung konnte ihr nicht von außen kommen, sondern nur aus dem religiösen Bewußtseyn selbst.

Welches dieses Princip oder diese Principien wären, giebt das Lehrbuch am Schlusse des Paragraphs richtig an, nämlich die Idee des Glaubens und das Zurückgehn auf die Schrift; jene entgegengesetzt der Pelagianischen Richtung des Katholicismus, dieses der katholischen Theorie von der Tradition, dem richterlichen Ansehn der Kirche nebst allen den Mitteln, wodurch es aufrecht erhalten werden sollte. Indem der Glaube zum Mittelpuncte des Christlichen Lebens erhoben ward, mußte das ganze Gebäude der irrigen Meinungen dahinstürzen, die von dem Verdienste ausgehn, was der Mensch durch seine guten Werke für sich oder Andere soll erwerben können; er kann keine verdienstlichen Werke thun, er kann allein die unverdiente Gnade Gottes in Glauben annehmen; es kann an ihm nichts lobenswerth seyn, als daß er gläubig mit ganzem Herzen an Christus hängt, als der Quelle alles Guten an ihm. Ist aber der Glaube an Christus das Erste und Letzte im Christenthum, so folgt schon, daß, wer dieß einsieht, sich nicht an das Wort der Kirche, sondern an Christi Wort halten wird, wie es uns aufbehalten ist in der Schrift. Das Band, was uns mit

Christus vereinigt, wird ihm das wichtigste seyn, nicht das Band mit der Kirche, am wenigsten das äußere; denn wie der Glaube etwas Inneres ist, so giebt er auch dem Innern seinen Vorrang wieder vor dem Aeußern, der Gesinnung vor der That.

Der Glaube war, wie das Princip der Reformation, so auch Dasjenige, was Luthers Beruf zum Reformator begründete, indem er allen den Eigenschaften, die ihn in den Stand setzten, es zu seyn, den Ursprung oder die geeignete Richtung gab. Luther hatte in der Schule der Erfahrung in dem Glauben die Ruhe finden gelernt, die ihn ein regsames Gewissen in dem mönchischen Streben nach eigner Heiligkeit und eignem Verdienste nicht finden ließ. Von diesem Troste des Glaubens schwieg die Kirchenlehre und die scholastische Theologie; desto lauter predigte ihn die Schrift. Für ihren Inhalt öffnete ihm seine innere Erfahrung die Augen; sie befestigte ihn wiederum in dem, was er erfahren hatte. Die Wahrheit trieb ihn, was er mit klarem Geist erkannt hatte, mit muthigem Vertrauen zu verkündigen; er wußte ja, an wen er glaubte, und fühlte sich, wie Paulus, im Bewußtseyn seiner Gnade stark und freudig. Sein Glaube machte ihn selbstständig und frey, nicht bloß von der Glaubensherrschaft der Kirche, ihrer Hierarchie und Tradition, sondern auch von dem Einfluß hergebrachter Schulmeinungen, von der Macht der Vorurtheile, von der Gewalt des Buchstabens, — der es auch dann nicht war, der ihn bestimmte, wenn er nur ihn mit steifer Hartnäckigkeit zu vertheidigen schien; — nur nicht von dem Ansehn der Offenbarung und der Schrift; denn die unerschütterliche Festigkeit, mit der er auf sie baute, gab ihm ja eben den Muth, jedes menschliche Joch von sich abzuwerfen, und eine auch über sie sich erhebende Subjectivität wäre ihm nicht Selbstständigkeit, sondern gerade der Frevel gewesen, den er überall zu bekämpfen suchte.

§. 9.

Luther stritt demnach nicht für einen abstracten Begriff von Freyheit, sondern für die Freyheit derjenigen Ueberzeugung, die er für die ächt evangelische erkannte *); nicht für eine Wahrheit überhaupt, sondern für die bestimmte Wahrheit, die Christus und die Apostel verkündigt hatten. Daher hat sich Luther zwar niemals die Inconsequenz zu Schulden kommen lassen, daß er die abweichende Meinung, so lange sie nur Meinung blieb, mit etwas Anderem, als dem Worte des Evangeliums bekämpfen zu müssen glaubte; aber je größer sein Eifer für die Wahrheit war, wie er sie erkannte, um so weniger konnte er gleichgültig bleiben, wenn Andere sich eben so weit als seine katholischen Gegner von ihr zu entfernen schienen. Deßhalb trat er mit gleichem Eifer gegen Carlstadt und Zwingli in die Schranken, deren Sache in Luthers Augen mehr verschmolzen schien, als sie im Grunde war. Unter den Bewegungen, die die Reformation veranlaßte, hatte sich ein Geist der Schwärmerey entzündet, die unter den Anabaptisten zum heftigsten Durchbruch kam. Niemand verdenkt Luther, daß er diese zu bekämpfen suchte; man übersieht aber oft, daß der eigentliche Grund und Charakter derselben in der Verachtung der Kirche und der kirchlichen Institute bestand, und daß damit die Herabwürdigung der Sacramente zusammenhing, worin die Schweizer mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen schienen. Außerdem hatte die Zwingli'sche Lehre unleugbar einen Zusatz von Pelagianismus, dem Luther über Alles feind war. Man kann es daher beklagen, daß sich zwischen den beiden Reformatoren der unselige Zwiespalt entspann, ohne den die

*) Daher konnte Melanchthon, in der bekannten Unterschrift der Schmalkaldischen Artikel, selbst dem Papst seine Superiorität über die Bischöfe jure humano zuzulassen rathen, so er das Evangelium wollte zulassen.

Reformation gewiß viel weitere Fortschritte gemacht hätte; man darf es Luthern aber nicht zum Verbrechen machen, wenn er, von allen politischen Rücksichten fern, seine gute Sache von einer schlechten (dafür hielt er sie) glaubte trennen zu müssen, um den einzigen Schutz, dem er vertraute, den Schutz des Himmels nicht zu verscherzen; und selbst das ist nicht ganz gerecht, wenn man auf Rechnung dogmatischer Streitsucht schiebt, was in Luther einen viel tieferen Grund hatte. Anders war es späterhin, da sich der reformirte Lehrbegriff wesentlich modificirt, den Pelagianismus aufs entschiedenste ausgestoßen und sich in der Lehre vom Sacramente dem Lutherischen weit mehr genähert hatte. Ob Luther gegen Calvin zu Felde gezogen wäre, läßt sich sehr bezweifeln. Daß übrigens, wie der Kampf ein Mal ausgebrochen war, von beiden Seiten (auch von Zwingli) Waffen gebraucht wurden, die man nicht billigen kann, und mancherley Persönliches sich einmischte, wen kann das befremden, der jene Zeit kennt, und der da weiß, daß auch die größten Menschen Menschen sind?

Aus Fürsorge für die Bewahrung der reinen Lehre, die ja der Stolz der neuen Kirche war und ihre Trennung von der Römischen rechtfertigen mußte, zugleich in der Absicht, sich von denen, die theils auf gefährliche, theils auf irrige Abwege gerathen zu seyn schienen, aufs bestimmteste zu scheiden, fing man früh an, die ursprünglich der katholischen Partey entgegengesetzten Bekenntnißschriften, namentlich die Augsburgische Confession und deren Apologie, auch im Gegensatz gegen die Anabaptisten und sonstige Andersdenkende zur Grundlage unserer kirchlichen Verbindung zu erheben; es entstanden symbolische Bücher, als positive Erklärungen über das, was man als Christliche Wahrheit betrachtete. Aber nicht bloß aus äußern Verhältnissen und aus dem Geiste der Zeit muß man dieß ableiten; es folgte aus der Natur einer sich bildenden Kirchengemeinschaft; diese existirt erst

dann, wenn eine anerkannte Basis derselben vorhanden ist. Ohne die Bekenntnißschriften, die diese Basis bildeten, wäre es bey einem allgemeinen und verworrenen Gegenstreben gegen den Papst geblieben; eine Lutherische Kirche wäre nicht entstanden. Auch darf man sichs nicht leid seyn lassen um die scheinbare Hemmung des freyen Strebens nach Wahrheit, die dadurch herbeygeführt worden; sie ist in der That nur scheinbar. Freyheit ist nicht Unbestimmtheit; sonst wäre auch der sittliche Mensch nicht frey. Wer, erfüllt von einer gewissen Idee, einem gewissen Princip, dieß ungehemmt verfolgen kann, der ist frey, obgleich er sich innerhalb gewisser Gränzen hält, nicht, weil sie vorgeschrieben sind, sondern weil sie im Princip liegen. Wer, jener Idee oder jenem Principe fremd, auch jene Gränzen nicht achten kann, der hört nicht auf, frey zu seyn, weil er Glied einer Verbindung zu seyn aufhört, die auf jener Idee beruht; nur muß ihm das Recht nicht streitig gemacht werden, sich eine andere Sphäre zu suchen oder zu bilden, die seiner Eigenthümlichkeit entspricht. Ein hemmendes Mißverhältniß tritt erst dann ein, wenn entweder außerhalb einer gewissen Kirchengemeinschaft kein Raum frey gelassen wird für Diejenigen, die zu derselben nicht gehören können oder wollen, (darin besteht ganz eigentlich die kirchliche oder politische Intoleranz, die keineswegs eine nothwendige Folge fester Lehrbestimmungen ist;) oder wenn der, der dem Princip und der Idee nach einer bestimmten Gemeinschaft angehört, sich doch von ihr durch die in ihr angenommene Lehrnorm ausgeschlossen findet, weil dieselbe, aus dem Princip nicht rein hervorgegangen, seine freye Entwickelung hindert. Das ist nun freylich eine Gefahr, die jede positive Festsetzung mit sich führt, weil ihr Gegenstand nicht die lebendige Idee selbst, sondern nur eine durch Zeit und Umstände bedingte Erscheinung der Idee seyn kann. Man kann aber nicht sagen, daß dieß Mißverhältniß in den ersten Zeiten nach der Reformation schon eingetreten sey; Zeit und Umstände waren noch fortdauernd

dieselben, und die symbolischen Bestimmungen hatten eine gewisse Weite, die z. B. neben Luthers auch Melanchthons in der That nicht durchaus einstimmige Ansichten doch eben so gut zuließ, ja selbst die Reformirten nicht hinderte, sich zur Augsburgischen Confession, wenigstens in ihren spätern Ausgaben, zu bekennen.

Die Sache änderte sich aber nach Luthers Tode. Jene wohlthätige Weite der kirchlichen Lehrbestimmungen ward durch engherzige Deutung derselben unnütz und durch Aufnahme anderer, sie ergänzender symbolischer Schriften immer mehr beschränkt, zumal nachdem auch Melanchthons Tod den Eiferern für Luthers Buchstaben ein weiteres Feld ihrer Thätigkeit eröffnet hatte. Die lutherische Dogmatik wurde, wie natürlich und löblich, auch im Einzelnen immer schärfer und bestimmter ausgeprägt; der Eifer für die theuer erkämpfte und behauptete Wahrheit, wie nicht weniger natürlich und löblich, erhielt sich und wuchs. Statt aber die Gleichheit des Princips, machte man, wie einst die katholische Kirche, immer mehr die Gleichheit in den einzelnen dogmatischen Bestimmungen zur Bedingung der lutherischen Kirchengemeinschaft, und der unselige Grundsatz, daß unter entgegengesetzten Meinungen nur eine von der Kirche als wahr anerkannt und behauptet werden müsse, leitete das Verfahren nicht bloß der streitsüchtigen Theologen, sondern auch der unter ihrem Einfluß stehenden Fürsten; was jene als Irrthum verworfen hatten, das ahndeten diese auch alsbald mit Entsetzungen und Verweisungen. Endlich wurde, was als Schulmeinung gegen andre Schulmeinungen immerhin hätte behauptet und vertheidigt werden mögen, in der Concordienformel symbolisch festgesetzt; dadurch wurde allerdings die freye Ausbildung der Glaubenslehre auf anderthalb Jahrhunderte gehemmt und, was vielleicht noch schlimmer war, bewirkt, daß, wie endlich diese Fesseln gesprengt wurden, das Wesentliche zugleich mit Gefahr lief, weggeworfen

zu werden. Denn so viel man gegen die Concordienformel haben mag, so darf man doch keineswegs verkennen, daß es wirklich die Grundideen der Lutherischen Kirche waren, die sie strenge zu behaupten suchte und mit Schärfe aussprach; dadurch erschwerte sie aber für die Zukunft die Unterscheidung der Idee und der Einkleidung, dessen, was man festhalten mußte, und was, ohne das Bestehn der Kirche zu gefährden, aufgegeben werden durfte.

Zugleich befestigte die Concordienformel die Trennung der Lutherischen und der reformirten Kirche; denn ihre nächste Bestimmung war, diejenige Ansicht, die eine Vermittelung herbeyführen konnte und sollte, die sogenannte kryptocalvinistische, gänzlich zu verbannen, und statt der ausgleichenden und versöhnenden Maximen, denen Melanchthon und seine Schule gehuldigt hatte, der von ihren Gegnern geübten Polemik den Stempel ausschließlicher Orthodoxie aufzudrücken. In der reformirten Kirche erhielt die Mannigfaltigkeit verschiedener, nicht so scharf bestimmter Symbole eine Zeit lang größeres Leben und größere Freyheit, bis auch sie in den Beschlüssen der Dordrechter Synode eine in gleichem Geiste gegebene, doch nicht so allgemein anerkannte Norm des Glaubens und der Lehre empfing. Sonst waren die Grundsätze der Reformirten über das, was der Kirche und selbst dem Staate gegen Andersdenkende gestattet, ja Pflicht sey, bey weitem strenger, als bey den Lutheranern. Servets Schicksal ist bekannt; freylich fand auch Melanchthon dasselbe nicht unverdient; aber, während seine Meinung bey unsern Theologen, alles orthodoxen Eifers ungeachtet, keinen Eingang fand, wurden Calvins und Bezas Grundsätze in der reformirten Kirche auch später nicht nur vertheidigt, sondern auch in Anwendung gebracht*). Dieß hing mit der eigen-

*) Vergl. Henke's Kirchengesch. Achter Beitr. Dritter Abschn. §. 25. (Th. 3. S. 356 der 2 Ausg.)

schränkten praktischen Richtung ihrer Kirchenverbesserung auf die Wiederherstellung einer heiligen und apostolischen Gemeindeverfassung zusammen, die eine strengere Kirchenzucht herbeyführete, und zur Aufrechthaltung derselben auch die bürgerliche Gewalt in Anspruch nahm. Dadurch konnte sie sich auch später des Eindringens unkirchlicher Lehrmeinungen länger und kräftiger erwehren.

§. 10.

Durch die Concordienformel, — die von der Mehrzahl der Lutherischen Theologen und Geistlichen in Deutschland unterschrieben war, und auch in den Gegenden, wo sie anfangs nicht recipirt ward, schon durch den Einfluß der Universitäten Eingang finden mußte, — so wie durch die nach den Grundsätzen derselben abgefaßten autorisirten Lehrbücher*) waren die wichtigsten Dogmen der Lutherischen Kirche dermaßen fixirt und bestimmt, daß sich die theologische Thätigkeit nicht sowohl auf die Quellen einer lebendigen Dogmatik, das unmittelbare religiöse Bewußtseyn und die Schrift, als vielmehr auf die Vollendung des angefangenen Werkes in gleichem Geiste richten mußte. Die ein Mal festgesetzte Lehrform ward als unantastbar vorausgesetzt; sie weiter zu entwickeln, die dabey vorkommenden Fragen und Schwierigkeiten aufzulösen, die Gegner zurückzuweisen, darauf warf sich das ganze dogmatische Streben. Wie die Dogmen mit dem innern Leben des Christenthums im Gemüth zusammenhingen, kam wenig in Betracht, sie wurden abermals ganz als reine Verstandessätze behandelt; nicht eine unbefangene exegetische und historische Forschung, sondern die Aristotelische Logik führte das Regiment, das einzig lebendige praktische Interesse war das polemische, indem man mit gleicher Hitze nicht bloß Katholiken und Reformirte be-

*) z. B. das Hutter'sche Compendium.

stritt, sondern Alles, was sich in irgend einer Beziehung von dem in der Kirche Geltenden zu entfernen schien. So finden wir alle Elemente der alten Scholastik hier wieder zusammen, das stete Zurückkommen auf ein unveränderlich Gegebenes, die Herrschaft des logischen Formalismus, die nicht zu ermüdende Streitsucht; und wenn in mancher Hinsicht des Unfugs weniger war: so fehlte es dagegen meistens an der speculativen Tiefe, die mehreren Scholastikern nicht abzusprechen ist.

Wie fest sich die neue Schultheologie in kurzem gesetzt hatte, erfuhr Georg Calixtus (um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts). Sein auf den innern Religionsfrieden gerichtetes Streben, seine Gleichgültigkeit gegen manche Unterscheidungslehren, seine Meinung, daß die wesentlichen und nothwendigen Fundamentalartikel des Glaubens schon im apostolischen Symbolum enthalten wären, seine Anerkennung des Wahren und Gültigen, was ihm auch in den Meinungen der Gegner enthalten zu seyn schien, kurz seine theologische Billigkeit verstieß so sehr gegen den herrschenden Geist, daß sie als Syncretismus Gegenstand der härtesten Anfeindungen wurde, die sich nicht bloß auf ihn, sondern auch auf seine zahlreichen Schüler noch lange nach seinem Tode erstreckten. Wenn die Grundsätze des Calixtus aber auch nicht unmittelbar durchdrangen, so wirkte er doch mittelbar, indem er auf historische Forschung, auf eine bessere Schriftauslegung und praktisches Christenthum hintrieb, der herrschenden Theologie entgegen, deren einseitig logische und scholastische Tendenz dadurch in ihrer Wurzel angegriffen ward.

Bekanntlich ist es Calixtus, der in unserer Kirche zuerst die Moral als eigne Wissenschaft von der Dogmatik trennte; der Beweis einer mehr auf das Christliche Leben gerichteten Reflexion. Noch wirksamer war Speners warmer Eifer

für praktisches Christenthum sowohl durch Lehre, als durch Anstalten zur Förderung frommer Erbauung, die collegia pietatis, die nach seinem Rath und Vorgang an vielen Orten errichtet wurden und zahlreiche Theilnehmer, obwohl auch Gegner fanden. Ein großer Theil der lutherischen Kirche, Gelehrte und Ungelehrte, wurde dadurch auf das innere religiöse Leben zurückgeführt, dem sich bisher die Dogmatik so ganz entfremdet hatte; man lernte, daß wahre Frömmigkeit das Wesen der Religion und die Grundlage einer fruchtbaren Theologie sey, und daß dieselbe mehr, als durch die Spitzfindigkeiten und Zänkereyen der Schule, durch andächtiges Lesen der Schrift und gewissenhafte Anwendung ihrer Heilswahrheiten zur Erkenntniß und Besserung des Herzens gefördert werde. Zugleich machte Arnold in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte mit freyem Urtheile, nicht ohne Kunst und Gelehrsamkeit, die Meinung wankend, als ob gerade die herrschende Kirche immer nur das Rechte und Wahre auf die rechte Weise vertheidigt hätte, als ob Alle, die nicht wie die siegende Partey dachten, den Abscheu verdienten, den die Polemik gegen sie zu erregen gewußt. Auch seine Tendenz war, Frömmigkeit und Christliche Gesinnung über unfruchtbaren Zank und Streit zu erheben, nicht ohne Vorliebe für die Mystik, der Arnold sich auch in andern Schriften geneigt bewies. Die Partey, welche sich die Ansichten dieser Männer aneignete, (die Partey der Pietisten,) blieb zwar nicht von Uebertreibungen, Einseitigkeiten und Verkehrtheiten frey, wodurch sie ihren Gegnern Blößen gab und den Sieg der herrschenden Theologie erleichterte; doch siegte diese nicht, ohne den Einfluß der bekämpften Richtung zu erfahren und in ihren Fundamenten erschüttert zu werden. Nicht nur bildete sich eine theologische Schule, welche die wesentlichsten Grundsätze der Pietisten aufnahm, sondern auch bey denjenigen Dogmatikern, die nicht zu ihr gehörten, gewann die Glaubenslehre eine von der des vorhergehenden Jahrhunderts sehr abweichende Gestalt.

Neben dem Pietismus wirkte im achtzehnten Jahrhundert die Philosophie auf die Gestaltung der protestantischen Theologie bedeutend ein. Die ersten selbstständigen Versuche einer eigenthümlichen neuen Philosophie, die Des Cartes in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts machte, hatten zwar in Frankreich und in den Niederlanden viele Freunde gewonnen, aber in Deutschland die hergebrachte Schulphilosophie nicht verdrängen können. Selbst Leibnitz, der doch Deutschland angehörte, hatte unmittelbar keine Reform hervorgebracht; erst durch Thomasius und Wolf erwachte hier ein neues Leben in diesem Theile wissenschaftlicher Bestrebungen. Jener, der schon in Leipzig den Haß der Schultheologen mit H. A. Franke und den Pietisten getheilt hatte, setzte darauf, mit ihnen vereint, an der neugestifteten Universität zu Halle seine vielfach aufregende Thätigkeit fort; die Popularität, der praktische Verstand, die deutsche Sprache, worin er zu philosophiren wußte, verschafften ihm ungewohnten Eingang. Doch beschränkte sich sein Einfluß, was die Theologie betrifft, nur auf den allgemeinen Gewinn, den die Entfernung vieler beengender Vorurtheile und die Beförderung einer freyern, selbstständigern, mehr auf das Praktische gerichteten Ansicht der Dinge ihr bringen mußte. Weit größer waren, in formeller und materieller Hinsicht, die Folgen, die aus dem glücklichen Versuche Wolfs, die Leibnitzische Philosophie in Deutschland einzuführen, für sie erwuchsen. Denn Wolf, der mit methodischem Geiste das ganze Gebiet der philosophischen Wissenschaften ordnete und bearbeitete, indem er, ohne durch speculative Tiefe abschreckend und unverständlich zu werden, die Ansprüche an Gründlichkeit und Deutlichkeit, die man damals machte, zu befriedigen verstand, war ganz der Mann, um das alte Gebäude, da man das Ungenügende desselben zu empfinden anfing, durch ein neues, dem Bedürfnisse seiner Zeitgenossen mehr entsprechendes, zu ersetzen, und dabey die Stimme der meisten denkenden Köpfe für sich zu vereinigen. Seiner Schule

gehören daher bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Mehrzahl deutscher Philosophen, und unter ihnen nicht wenige Scharfsinnige und verdiente Männer an. Die dadurch herbeygeführte Veränderung im wissenschaftlichen Vortrage der Dogmatik ist eigentlich kein Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung; doch mußte die Gewohnheit, nach Wolfischer Weise Alles zu definiren und zu demonstriren, auch tiefer einwirken; sie bildete ein Gegengewicht gegen die ganz ascetische Richtung der Pietisten, veranlaßte aber auf der andern Seite wieder eine Ueberschätzung des abstracten Begriffs und seiner bloß logischen Behandlung, wobey man sich denn doch nur zu leicht bey oberflächlicher Ergründung beruhigte. — Einen materialen Einfluß auf die Glaubenslehre übte die Wolfische Philosophie hauptsächlich durch ihre natürliche Theologie. Die Objecte derselben waren ja keine andern, als die auch in der Dogmatik vorkamen; sie sollte sie aber, so war wenigstens die Absicht, rein philosophisch und mit völliger Abstraction von der positiven Glaubenslehre abhandeln. Je näher man dieser Absicht kam, desto dringender war dann wieder das Bedürfniß der Ausgleichung und Verknüpfung; diese fiel aber natürlich, bey der Festigkeit und Selbstständigkeit, die man der rationalen Theologie zutraute, der Christlichen Glaubenslehre zu, die zu ihrer eignen festern Begründung nichts Besseres thun zu können schien, als die Lehrsätze derselben in sich aufzunehmen und auf sie fortzubauen. Doch war dieß das Geringere; denn in der That war Wolfs natürliche Theologie noch zu wenig Philosophie und zu sehr eine bloß allgemeine Dogmatik, entstanden dadurch, daß man von dem eigenthümlich Christlichen in den geltenden Religionsbegriffen absah und Vernunftbeweise an die Stelle der Schriftbeweise setzte. Diese Abstraction erwarb sich aber mehr und mehr Aufmerksamkeit und Vorliebe, und in demselben Maße traten die positiven Lehren im Bewußtseyn zurück. Dieß brachte anfangs den Vortheil, daß die Parteywuth und die Bitterkeit der Polemik dadurch geschwächt

wurde, erzeugte später aber in den Freunden des klaren Deismus oder Naturalismus eine dem Christenthum nicht unbedenkliche Opposition.

Doch nicht unmittelbar von den Pietisten, nicht von Thomasius und Wolf ging die Revolution aus, die in der zweyten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in der Lutherischen Kirche zum Durchbruch kam; trotz jener Männer blieb die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs in allen seinen Darstellungen dieselbe. Der eigentliche Same dieser Revolution kam von außen, aus Ländern, wo die katholische und die reformirte Confession die herrschende war, aus Frankreich und England; er fand bey uns aber schon einen wohl bereiteten Boden, auf welchem er schnell aufgehn und überall Wurzeln treiben konnte.

Die Geschichte der reformirten Kirche hat darin eine andere Gestalt, als die der Lutherischen, daß die siegende Partey die andern, wenn auch ausschloß, doch nicht ganz und gar vernichtete, so daß bey ihr bis auf den heutigen Tag neben den herrschenden Kirchen, die verhältnißmäßig strenge auf ihrem hergebrachten Lehrbegriff beharren, eine Menge dissentirender Verbindungen bestehn. So wurden durch die Dordrechter Synode (1618) die Freunde des Arminius, um ihres Widerspruches gegen die harte Calvinische Prädestinationslehre willen, zwar verdammt, und anfangs auch mit der größten Härte behandelt; die Arminianer oder Remonstranten erhielten sich aber als Partey, und da der erste Sturm vorüber war, erlangten sie Duldung. Während nun die siegende Partey einen Geist der Intoleranz bewies, der an die finstere Strenge Calvins und seine Grundsätze über die Behandlung der Ketzer erinnerte: so hielten die Arminianer im Gegegentheil die Maxime der unbeschränktesten Freyheit fest, und wiederholten auch in ihrer durch Simon Episcopius verfaßten Confession die ausdrückliche Erklärung ihrer

Monstrum, sich durch keine Darstellung ihres dermaligen Lehrbegriffs für die Zukunft Fesseln anlegen zu wollen. Dieß hing mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegen bloß theoretische Lehrsätze zusammen, bey der sie sich aber auch immer weiter von dem ursprünglichen Charakter protestantischer Lehre entfernten, indem sie immer mehr Pelagianisches in ihre Denkweise aufnahmen, die ganze Religion in die Befolgung des göttlichen Gebote setzten, und den eigenthümlichen Gehalt der Christlichen Glaubensideen, z. B. der Versöhnung, mehr und mehr fallen ließen. So gaben sie das Vorspiel der Denkungsart, die in neueren Zeiten auch in unserer Kirche herrschend geworden ist. Den Vortheil brachte ihnen aber die Lehrfreyheit, die sie behaupteten, daß Männer aus ihrer Mitte aufstanden, die für Exegese und historische Forschung mehr leisteten, als die durch die kirchliche Dogmatik beengten Theologen der herrschenden reformirten Partey und der Lutheraner. Es genügt hier, einen Hugo Grotius, Limborch, Clericus, Wettstein zu nennen. Durch solche Männer haben sie auch am meisten auf unsere Kirche eingewirkt.

Ob dagegen die **Socinianer** (die vornehmlich in Polen und Siebenbürgen ihren Sitz hatten, in andern Ländern aber zu eifersüchtig bewacht wurden, um ihre Lehren verbreiten zu können,) unmittelbar einen bedeutenden Einfluß geübt haben, läßt sich bezweifeln; denn obwohl ihre Ansichten, nämlich ihr Pelagianismus, ihre Abneigung gegen die Trinitätslehre, ihr Rationalismus, die Art ihrer dogmatischen Schriftauslegung im Allgemeinen mit dem Zusammentreffen, was wir später in der Lutherischen Kirche herrschend finden: so ist doch sehr die Frage, ob dieß alles auch von ihnen ausgegangen sey; die Stellung unserer Theologie war zu lange polemisch gegen sie und ging erst spät in die Art von Anerkennung über, die man gegen frühere Vorgänger in ähnlichen Grundsätzen zu haben pflegt; gerade das Eigenthümliche aber in ihrer Ansicht von Christo und in ihrem bloß

negativen Rationalismus (denn sie erkennen nicht nur eine übernatürliche Offenbarung an, sondern sprechen dem Menschen sogar alle natürliche Gotteserkenntniß ab,) ist nie allgemein geworden.

Heftiger wurde das Grundprincip des Protestantismus, die unbedingte Anerkennung einer höhern, göttlichen Auctorität der Schrift, in England von einer Reihe von Männern angegriffen, die, bey übrigens sehr verschiedener Denkungsart und abweichenden Grundsätzen, in der Polemik gegen die Offenbarung zusammenstimmten, und daher unter dem gemeinschaftlichen Namen von Deisten oder Naturalisten zusammengefaßt werden. Ueberhaupt ist England dasjenige Land, wo die entgegengesetztesten Partheyen unter den erschütterndsten Kämpfen einander gegenübertraten, um so erschütternder, weil Politik und Religion gleichen Antheil daran hatten. Daß unter den verschiedenen Ansichten, die sich hierbey entwickelten, auch solche waren, die die Göttlichkeit des Christenthums selbst in Zweifel zogen, kann nicht befremden; die Verschiedenheit der Meinungen konnte leicht auch Gleichgültigkeit gegen dieselben erzeugen, und die Wahrnehmung der großen Uebel, die aus ihr hervorgingen, Zweifel gegen eine Religion erregen, die solche Uebel im Gefolge hatte. Was nun in andern Ländern stumm blieb, das wurde in England ungehindert laut, regte Gleichgesinnte an, verbreitete seinen Einfluß weiter. Man gewöhnte sich, vor keinem Zweifel zu erschrecken, keine Wahrheit für so sicher zu halten, daß nicht nach ihrem Grunde gefragt werden müsse; es erwachte der Trieb nach selbstständiger, freyer Untersuchung; die Vertheidigung gegen die Angriffe jener Gegner führte auf manche Aenderung oder nähere Bestimmung der angenommenen Glaubenssätze, Manches wurde zurückgenommen oder gemildert; auch in der herrschenden Meinung erhoben sich die allgemeinen Religionswahrheiten über das Positive, eigenthümlich Christliche; denn bey einem großen

Theil der Zuschauer übt der Streit die Wirkung, daß das Bestehende unsicher und zweifelhaft zu werden, und nur das gemeinsam Anerkannte festzustehen scheint. Anfangs hatte dieß auf unsere Kirche geringen Einfluß; denn im siebzehnten Jahrhundert nahm man in Deutschland von der Englischen Literatur, die auch bey wissenschaftlichen Gegenständen früh die Lateinische mit der Muttersprache zu vertauschen anfing, nur wenig Notiz. Dieß änderte sich aber im achtzehnten Jahrhundert, zumal da nun, bey zunehmender Zahl der Englischen Freydenker, auch in Deutschland Nachahmer aufstanden, und da viel gelesene Französische Schriftsteller nicht bloß ähnliche, sondern zum Theil noch freyere Ansichten mit allem Aufwande eines frivolen Witzes oder einer hinreißenden Beredtsamkeit verbreiteten. Am meisten haben in der Hinsicht Voltaire und Rousseau gewirkt; Bayle'n sollte man nicht hierher rechnen; er war ein gelehrter, kritischer Literator, ein geistreicher Schriftsteller, der allerdings bisweilen seinem Hange zur Skepsis zu viel nachgeben, und dadurch Manchen nicht bloß in seinen Vorurtheilen, sondern auch in wesentlichen Ueberzeugungen wankend machen mochte; aber so wenig ein Freydenker im Sinne eines Tolland, Tindal, Voltaire, daß er sich vielmehr überall, wenn nicht immer ganz aufrichtig, doch auch nicht bloß zum Scheine, von den Zweifeln der Vernunft, die nur niederreißen, nicht aufbauen könne, unter die göttliche Autorität der Offenbarung zurückzog.

Da in England die herrschende Kirche nicht nur den Andersdenkenden die Freyheit ließ, sich auszusprechen und selbst zu eignen kirchlichen Verbindungen zusammenzutreten, sondern da sie auch ihre Mitglieder nicht in dem Maße fesselte, wie in andern Ländern und Kirchen geschah: so führte dort die größere Regsamkeit der Parteyen, unter Mitwirkung des überall erwachten wissenschaftlichen Geistes und der auf andern Feldern der Erkenntniß errungenen Erfolge, auch

in der Theologie zu einem freyeren wissenschaftlichen Streben, und dadurch, um das Ende des siebzehnten Jahrhunderts und den Anfang des achtzehnten, zu einer gewissen Blüthe derselben, deren Früchte noch in vielen schätzenswerthen Werken fortdauern. Wir finden um diese Zeit in England eine große Zahl von Gelehrten, die, wenn auch zur bischöflichen Kirche gehörig, sich doch durch einen gewissen Geist der Milde und der Billigkeit auszeichneten, (von einer strengeren Partey freylich deßhalb Latitudinarier gescholten,) und die durch philosophische, kritische, exegetische, historische Arbeiten eine gründliche und aufgeklärte Ueberzeugung zu befördern suchten. Dieß alles kam bey zunehmender Bekanntschaft mit der Englischen Literatur und Verpflanzung eines großen Theiles jener Werke auf Deutschen Boden der Lutherischen Kirche zu Gute, zerstreute manche Vorurtheile, regte zu ähnlichen Forschungen auf, — schien aber hier vorzüglich nur der naturalistischen Richtung zur Grundlage zu dienen, die zum Theil in England dadurch hatte bekämpft werden sollen.

§. 11.

Wir kehren wieder zu Deutschland und zu der Lutherischen Kirche zurück, wo es nun aber um so schwerer wird, das, was geschehen ist, in der Kürze zu charakterisiren und zu würdigen, je größer die Verschiedenheit der Ansichten und Meinungen, und je dunkler noch die endliche Entwickelung der Kämpfe und Verwirrungen ist, worin wir uns selbst befangen finden. Man kann jedoch die in unserer Kirche eingetretene Revolution für einen nothwendigen Durchgangspunct der religiösen Entwickelung halten, kann gegen die wirklich gemachten Fortschritte, und selbst gegen die Männer, deren Streben man nicht für wohlthätig hält, ohne ihnen guten Willen und Tüchtigkeit abzusprechen, gerecht seyn, und doch die Richtung, die unsere Kirche nahm, für eine verfehlte ansehn.

Eine Regeneration der Glaubenslehre war unstreitig nothwendig. Auf welchem Wege war diese zu hoffen? Man mußte wünschen, daß man von dem nur den Verstand beschäftigenden, oder vielmehr zerstreuenden Formelwesen eines dürren, streitsüchtigen Scholasticismus zur lebendigen Quelle des Glaubens im Herzen des frommen Christen, von den allzu scharfen, allzu beengenden kirchlichen Bestimmungen zu einer einfacheren, freyeren, der Schrift sich annähernden Darstellungsweise zurückgekehrt, daß man aber durch Tiefe des Gemüths und durch eine für höhere Wahrheit empfängliche Philosophie vor der Gefahr bewahrt worden wäre, die erst durch die Reformation neu ins Licht gesetzten Grundideeen des evangelischen Christenthums aus den Augen zu verlieren. — Was geschah? Der Scholasticismus wurde verbannt, man schien eine Zeit lang sogar der wissenschaftlichen Form der Glaubenslehre den Krieg ankündigen zu wollen, aber nicht, um ein lebendiges Christliches Gefühl in seine Rechte wiederum einzusetzen; diese hatte der Pietismus nur bey Wenigen zur Anerkennung bringen können; die einseitige Verstandesrichtung blieb, man glaubte der gerügten Unfruchtbarkeit der Dogmatik hinreichend abzuhelfen, wenn man sie nur zur Moral in Beziehung setzte, indem man Werth und Bedeutung der Dogmen nach ihrem Einfluß auf das sittliche Verhalten bestimmte; dieses wurde aber so oberflächlich, so wenig aus dem Christlichen Gesichtspuncte gewürdigt, daß man den alten Streit mit dem Pelagianismus kaum noch zu verstehen schien. — Ferner wurden die Fesseln des symbolischen Zwanges gesprengt; man verglich den kirchlichen Lehrbegriff mit der Schrift, legte die Verschiedenheiten, die man zu bemerken glaubte, offen dar, zeigte aus der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie Vieles erst mit der Zeit so geworden sey, was man bisher in der Bibel enthalten gewähnt; es fehlte aber nur zu häufig an dem rechten Schlüssel der Schrift, dem unmittelbaren Leben in Christlichen

Ideen und Gefühlen; es fehlte selbst an Unbefangenheit und historischem Sinn, denn man trug eben so gut seine Meinungen in die Schrift hinein, wie die ältern Theologen, nur waren es andere Meinungen; es fehlte endlich an speculativem Geist, an philosophischer Einsicht in das Wesen der Religion und ihrer Gegenstände, wodurch man in den tiefern Gehalt der Christlichen Glaubenslehre hätte eindringen, oder worin man eine geeignete Grundlage ihrer Kritik hätte finden können. Letztere ging, so lange Wolf noch in den Schulen herrschte, allein von seiner natürlichen Theologie und formalen Logik aus; als später ein flacher Empirismus überhand nahm und die Schulphilosophie von der Popularphilosophie verdrängt ward, verlor sie auch den Schein der logischen Gründlichkeit, und an die Stelle der Gegner, die wenigstens jenen allgemeinen Theil der Dogmatik, der zur rationalen Theologie umgebildet worden, mit achtungswerthem Ernste festhielten, (wie z. B. der Urheber der Wolfenbüttelschen Fragmente, H. S. Reimarus,) traten nunmehr andere, die unter dem Einfluß, wenn nicht des Französischen Materialismus, doch der Französischen Leichtfertigkeit die Grundwahrheiten des evangelischen Glaubens befehdeten. Damit verband sich ein gewisser Ingrimm gegen alles Kirchliche und ein so seliges Gefühl errungener Vortrefflichkeit, daß man Alles, was sich dem herrschenden Tone nicht fügte, nur als bedauernswerthen Ueberrest der alten Barbarey verachten zu dürfen glaubte. Wie Viele begriffen damals einen Hamann mit seiner räthselhaften Ironie gegen die Weisheit des Tags, oder einen Lessing mit seinem Widerwillen gegen die neue vernünftige Theologie? Der Mehrzahl der sogenannten Aufklärer und Aufgeklärten reducirte sich das Christenthum auf bloße Moral und auf jenes Schattenbild einer natürlichen Religion, bey welchem Diejenigen, die ihm am eifrigsten anhingen, kaum ahndeten, wie mißlich es um ihre Lehrsätze stehe, nachdem ihr die Grundlage des positiven

Glaubens entzogen war *); eine seichte Glückseligkeitstheorie stand an der Spitze; Glückseligkeit war die höchste Bestimmung des Menschen, und das Ziel, wohin Gott ihn führen wollte; wohlverstandener Trieb nach Glückseligkeit war seine Sittlichkeit, und seine Glückseligkeit auch in Anderer Glückseligkeit finden, die höchste Tugend, zu der sie sich erhob. Eine Kritik, die sich auf solche Ansichten gründete, verdient kaum das Lob, daß sich der Geist der Freyheit und Selbstständigkeit in ihr geregt habe; wenigstens ist dieß nicht die evangelische Freyheit, welche die Reformation hatte wieder herstellen wollen!

Es sey aber fern, dieß für die Denkungsart aller der gelehrten und verdienten Männer auszugeben, die an der Umgestaltung der Glaubenslehre gearbeitet, dieselbe vorbereitet, oder zu ihr mitgewirkt haben; selbst Diejenigen, die sich zu unvorsichtig der bloß negativen Tendenz des Niederreißens und Wegräumens überlassen, die das Wesen des Christenthums verkannt und die Principien unserer Kirche einer vermeinten Religion der Vollkommenen zum Opfer gebracht haben, dürfen doch nicht für die Wirkungen verantwortlich gemacht werden, die ohne und wider ihre Absicht aus ihren Bestrebungen hervorgegangen sind. Das unbefangenere Studium der Schrift und der Kirchengeschichte, die Fortschritte der grammatischen Interpretation durch Ernesti, der historischen durch Semler und ihre Schüler müssen als Gewinn angesehen werden, nicht bloß für die Theologie, sondern überhaupt für die naturgemäße Entwickelung einer Kirche, die den Glauben ihrer Glieder nicht auf Irrthum und menschliches Vorurtheil, sondern auf klares Gottes Wort in der Schrift gegründet wissen will. Auch ist ihr daraus unmittelbar kein Nachtheil erwachsen. Ernesti blieb

*) Daher z. B. die Verwunderung über Lessings Spinozismus und Jakobis Vertheidigung seiner Folgerichtigkeit für den Verstand.

dem kirchlichen Lehrbegriffe treu, obgleich er auf dem Wege, den er vorauging, eine wohlthätige Vereinfachung erfahren mußte. Auch Semler sagte sich nicht eigentlich von ihm los; sein Streben, die Schranken einer freyeren Ansicht wegzuräumen, alte Vorurtheile zu zerstreuen, der Parteysucht und dem Particularismus entgegen zu wirken, konnte zur Zeit der Blüthe seiner gelehrten Thätigkeit für wohlthätig gelten; freylich gab er seinem kritisch-skeptischen Hange oft zu viel, d. h. mit zu viel Willkür, nach, und schien bisweilen ungerecht gegen die Bedeutung der Grundideeen des Kirchenglaubens, indem er sie die Intoleranz entgelten ließ, womit sie waren verfochten worden; dadurch gab er Andern Waffen in die Hände, über deren Mißbrauch er selbst noch unzufrieden zu seyn Veranlassung fand. Michaelis, dem seine Verdienste um die Auslegung des Alten wie des Neuen Testaments die dritte Stelle neben Jenen sichern, hielt zum Befremden seiner jüngern Zeitgenossen fest an den alten Begriffen von Offenbarung und Inspiration, und suchte die Kirchenlehre selbst durch neue Theorieen zu stützen, bey denen nur die eigentlich religiöse Seite zu sehr zurücktritt. Doch es ist weder nöthig, noch möglich, hier Alle einzeln anzuführen, die hervorragende Talente und Kenntnisse zur Beförderung einer wahrhaft aufgeklärten theologischen Denkungsart angewendet und dabey, wenn auch in manchen Puncten von der Strenge des symbolischen Systems, doch nicht vom Wesentlichen des evangelischen Glaubens abgelassen haben. An sie schlossen sich aber Solche an, deren Schrifterklärung unter dem Einfluß von Ansichten stand, die so wenig biblisch, als kirchlich heißen konnten, und deren Untersuchungen oder Darstellungen von Gegenständen der Geschichte oder der Dogmatik eher alles Andere nachzurühmen war, als daß sie dabey den Standpunct und das Interesse des gläubigen Christen bewahrten. Wenn Diese nun dennoch ihrer Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Tüchtigkeit wegen jenen Ersten beygezählt wurden, von denen ihre Denkungsart sie trennte:

so diente wieder die Uebereinstimmung mit ihren Grundsätzen den Uebrigen zum Schutz, die zu dem großen Werk der neuen Kirchenverbesserung eben nichts mitbrachten, als einige Gemeinplätze über wahre Religion, Aufklärung und Menschenbeglückung, den Anspruch auf die ausschließlich gesunde Vernunft, und die Kühnheit, darnach über das Christenthum abzusprechen, die aber durch Zahl, Verhältnisse *), zum Theil auch durch Eigenschaften (nicht gerade Vorzüge) ihrer Schreibart zur Verbreitung jener Grundsätze am wirksamsten seyn konnten. So wurden Ansichten, welche die Polemik sonst an den Gegnern nicht bloß unserer, sondern jeder Christlichen Kirche bekämpfte, jetzt in der Kirche selbst als die ächt Christlichen und protestantischen geltend gemacht; waren sie von unsern Theologen nicht ausgegangen, so fanden sie doch bey ihnen keinen Widerstand; es hieß Liberalität, unter allen Meinungsverschiedenheiten diejenigen, welche die Grundlagen unsers kirchlichen Lebens angingen, als die gleichgültigsten zu behandeln; die Zuträglichkeit einer neuen Lesemethode für die Schulen mochte Jemand mit Ehren in Zweifel ziehn, aber nicht die Zulässigkeit einer neuen Lehre von der Sünde und ihrer Versöhnung auf der Kanzel; und wehe dem, der es hätte wagen wollen, ein schärferes, kräftigeres Urtheil laut werden zu lassen; sein Name wäre alsbald in Zeitschriften, deren Stimmen damals noch für Orakel gehalten wurden, als der eines intoleranten Finsterlings, wo nicht eines Kryptokatholiken gebrandmarkt worden. Immer fehlte es dem kirchlichen System noch nicht an Freunden und Anhängern, leider aber an Vertheidigern, die bey dem lesenden Publicum durch Geist und Darstellungsgabe den fremden oder einheimischen Schriftstellern das Gleichgewicht hätten halten können, die, bewußt oder unbewußt, an seiner Untergrabung arbeiteten, zumal da auch die Männer, die eine classische Lite-

*) z. B. Nicolai, als Herausgeber der Allgemeinen Deutschen Bibliothek.

ratur unter uns gründeten, Klopstock und Claudius ausgenommen, die Bildung unsers Volkes größtentheils in einem Geiste zu fördern suchten, der zwar nicht frivol, wie bey vielen Französischen Schriftstellern, aber doch auch nicht Christlich genannt werden kann *).

Man hätte wünschen mögen, daß das religiöse Lebensprincip der Lutherischen Kirche kräftig genug gewesen wäre, um sich durch sich selbst zu behaupten, oder zu regeneriren, (wie z. B. in England trotz aller Angriffe nicht bloß die bischöfliche Kirche bey ihrem alten Ansehn sich scheint erhalten zu haben, sondern auch die presbyterianische, während die Methodisten und andere dissentirende, aber den Glauben an die Offenbarung streng festhaltende Parteyen zu einer großen Blüthe gelangt sind;) aber dahin war es gekommen, daß die Kirche der Philosophie den Kampfplatz überlassen und ruhig abwarten mußte, bis diese eine ihrem Wiederaufleben günstige Veränderung erfuhr. Denn auch jetzt kann man zweifeln, ob die veränderte Richtung der theologischen Denkungsart der Kraft der Religion selbst, oder einer der Religion günstigeren Richtung der Wissenschaft ihren Ursprung verdankt.

Kant bewirkte eine Umwandlung der Philosophie, bey der sich das, was bisher für die höchste Weisheit gegolten hatte, in seiner wissenschaftlichen Blöße und Nichtigkeit darstellte. Freylich konnten aber Diejenigen das Wesen der neuen Philosophie nur schlecht begriffen haben, die sich anfangs der Hoffnung überließen, die ihrer Schwäche überführte Vernunft werde nunmehr zur gläubigen Annahme des Evangelii zurückkehren. Ein Gewinn war allerdings die kräfti-

*) Muß es z. B. nicht auffallen, wenn wir in dem reichen Verzeichnisse Christlicher Liederdichter, die unsere Kirche besitzt, die Namen unserer meisten großen neuern Dichter vermissen?

gere Anregung des sittlichen Bewußtseyns durch Kant, und die Bekämpfung des schlaffen und erschlaffenden Eudämonismus; auch zeigte die Anwendung Kantischer Grundsätze auf die Christliche Glaubenslehre in Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, daß eine tiefere Philosophie der Tiefe Christlicher Ideeen mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen wird, — ohne daß Kant sich dadurch bey den Theologen sonderlichen Dank erwarb *). — Aber die ganze Religionslehre entstand der kritischen Philosophie im Grunde nur durch Inconsequenz in Verfolgung ihrer Principien **), wie sich denn auch, bey der Steigerung des transscendentalen Idealismus durch Fichte, durch die That zu bewähren schien; und wenn die Kantische Autonomie der Vernunft allenfalls auch noch für die Gottheit Raum ließ, so doch nicht für eine Offenbarung im Sinne des gläubigen Christen. Ja der ganze Geist der praktischen Philosophie nach diesem System ist von dem des Christenthums nicht weniger verschieden, als der verwandte Geist des Stoicismus.

Es ist ein unleugbares Verdienst jener mystischen Philosophie, von der das Lehrbuch redet, (die diesen Beynamen aber kaum mit größerem Rechte führt, als jede andere, die eine höhere Wahrheit sucht, als die der gemeinen Erfahrung,) oder der Naturphilosophie, daß sie von der Einseitigkeit der Kantischen Kritik und der frühern Fichtischen Wissenschaftslehre abgelenkt, daß sie uns von den Schranken, welche die-

*) Selbst Herder z. B. bezeichnet in seiner Schrift von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen das Kantische Werk als Satansdogmatik, (weil nämlich von radicalem Bösen und einem bösen Princip darin die Rede ist.)

**) Vergl. unter andern Schelling über Dogmatismus und Kriticismus, philos. Schr. I. S. 121 u. f. und 171 u. f.; Schleiermachers Kritik der Sittenlehre, S. 25, 26.

selben einer richtigen Auffassung des Christenthums setzten, befreyt, daß sie in den Ideeen der Christlichen Theologie wieder einen tiefern Gehalt theils erkannt, theils hat ahnden lassen, der sich der gemeinen Ansicht ganz verborgen hatte. Sie ist für Viele der Uebergang zu einer Christlich gläubigen Ueberzeugung geworden, hat Vielen den Muth wiedergegeben, das Christenthum wissenschaftlich in Schutz zu nehmen, und hat auf eine für dasselbe günstige Weise selbst auf abweichende Systeme eingewirkt *). Wenn sie dennoch auch bey den Freunden des positiven Christenthums eine lebhafte Opposition hervorgerufen hat, so ist wohl die Frage, ob diese nicht bey Vielen im Grunde mehr philosophischer, als theologischer Natur ist **). Indeß hat sie allerdings mehr als eine Seite, die den Christlichen Theologen bedenklich machen muß; dieß aber zu erörtern, würde eine gründlichere Untersuchung erfordern, als hier angestellt werden kann; denn nur zu oft ist sehr oberflächlich und mit bloßen Machtsprüchen, — eine auffallende Inconsequenz von Solchen, die doch keine Auctorität wollen gelten lassen, als die der Vernunft! — hierüber abgesprochen worden.

Wie bedenklich man aber auch den Einfluß der Naturphilosophie in dieser oder jener Hinsicht finden möge, so wird derselbe doch nie so ausschließlich, und daher auch nicht so gefährlich für die Christliche Theologie werden, als der des Kantischen Kriticismus eine Zeit lang war; denn nachdem ein Mal die Allgewalt, womit dieser die Geister gefesselt hielt,

*) Z. B. selbst auf Fichte; vergl. Schelling, Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 1806.

**) Fast jedes neue philosophische System ist von Theologen lebhaft bekämpft worden, welche das Interesse der mit ihrer Dogmatik verknüpften philosophischen Ansichten mit dem der Christlichen Theologie verwechselten, oft ohne an der Philosophie selbst besondern Antheil zu nehmen.

und zwar hauptsächlich durch die Naturphilosophie *), gebrochen, und dem philosophischen Nachdenken seine natürliche Freyheit wiedergegeben ist, so fehlt es nicht an wissenschaftlichen Anregungen und Bestrebungen, wodurch auch ihr selbst das Gegengewicht gehalten wird. Fürchtet man von ihr die Verbreitung eines Freyheit und Vorsehung leugnenden Pantheismus: Jakobi hat demselben einen starken Damm entgegengesetzt, indem er das Vertrauen zu der Stimme des Herzens und zu dem natürlichen Glauben an die Offenbarung der Freyheit in unserm Innern geweckt und befestigt hat; besorgt man, daß sie bey ihren Ansprüchen auf die absolute Erkenntniß die Selbstständigkeit der religiösen Ueberzeugung nicht achten, und das Christenthum nur so weit gelten lassen werde, als sie ihre Lehrsätze hineinlegen, oder es als symbolische Darstellung derselben deuten kann: durch Schleiermacher ist die eigenthümliche und unabhängige Quelle der Religion im menschlichen Gemüthe, und die ursprüngliche Verschiedenheit von Philosophie und Dogmatik in ein so helles Licht gesetzt, daß dadurch den Eingriffen der Einen in das Gebiet der Andern hinlänglich gewehrt zu seyn scheint. Die von Beiden entwickelten Wahrheiten sind nicht ohne Anerkennung geblieben; Philosophen der verschiedensten Schulen haben sich dieselben auf ihre Weise angeeignet und unter mancherley Modificationen in Umlauf gebracht; ziemlich allgemein sucht man die Vernachlässigung wieder gut zu machen, die das Gefühl bisher erfahren hat; selbst die kritische Philosophie hat in der durch Fries gewonnenen Gestalt von ihrer alten Einseitigkeit nachgelassen. Zugleich ist man von dem Uebermuthe zurückgekommen, womit sich die

*) Denn durch Reinhold und Fichte wurde der Kantianismus nur nach einer seiner Richtungen hin vollendet, andere philosophische Versuche aber fanden, sey es, daß es ihnen selbst an innerer Bedeutung, oder den Zeitgenossen an Sinn dafür gebrach, so gut wie kein Gehör.

Speculation sonst über jede andere Art der Erkenntniß erhob; ist auch die Sehnsucht nach einer höhern Bestätigung der Wahrheit, als die wir in der eignen Vernunft zu finden glauben, nicht allgemein geworden, so ist doch die Geschichte in ihre Rechte wieder eingetreten, und die Philosophie maßt sich nicht mehr an, über das heilige Vermächtniß der Jahrhunderte, die Frucht so vieler vereinten Kräfte und Anstrengungen, über jene geschichtlichen Bildungen, in denen sich das eigenthümliche Leben der Völker ausgeprägt, und die in so manchen gefährlichen Proben ihre innere Stärke bewährt haben, nach Gründen a priori abzuurtheilen, die zwar im Namen der ewigen Vernunft verkündigt werden, aber nur zu oft die Willkür, den beschränkten Gesichtskreis und den getrübten Blick ihrer angeblichen Repräsentanten verrathen. So hat sich denn im Allgemeinen ein weit günstigeres Verhältniß der Philosophie nicht bloß zur Religion überhaupt, sondern namentlich auch zum Christenthume hergestellt, und es ließe sich mehr als eine Bearbeitung der Religionsphilosophie anführen, die, statt sich, wie vormals, gegen den Christlichen Glauben abzuschließen, und ihn beseitigen oder überflüssig machen zu wollen, denselben vielmehr zu rechtfertigen und zu ihm hinzuleiten sucht.

Auf der andern Seite hat auch die Theologie angefangen, sich von der bisherigen völligen Abhängigkeit von dieser oder jener philosophischen Schule loszumachen, wie sich am sichtbarsten an den Werken solcher Gottesgelehrten zeigt, die man mit gutem Fug zu einer derselben rechnen mag, (wie etwa Daub zu der der Naturphilosophie, De Wette zu der Friese'schen;) denn jener Eklekticismus oder Synkretismus, der nur die Frucht der Unkunde oder des Unvermögens in speculativen Untersuchungen ist, dürfte freylich am wenigsten für ein Zeichen der Unabhängigkeit gelten. Das wissenschaftliche Fundament derselben ist bis jetzt hauptsächlich die geschichtliche Erkenntniß, die durch die fortgesetzten exegetischen

und historischen Forschungen gewonnen ist und immer mehr gewonnen wird; denn wer von diesen Gebrauch zu machen weiß, und mit der durch so manchen Mann von Geist und Gelehrsamkeit (wie z. B. Herder,) geweckten Empfänglichkeit für geschichtliche Erscheinungen aller Art Sinn für das Religiöse und besonders für das Eigenthümliche des Christlichen Lebens verbindet: dem kann sich, wenn philosophische Einseitigkeit ihn nicht blind macht, unmöglich noch verbergen, was Wesen und Charakter des historisch gegebenen Christenthums und Protestantismus sey.

Eins aber ist vor Allem noth: daß sich wieder ein fester, lebendiger Glaube erzeuge, wurzelnd nicht in philosophischen Ansichten, sondern in der Kraft, womit das Christenthum selbst das Gemüth ergriffen hat. Denn das historische Wissen von dem, was gewesen ist, Kritik, Philosophie gründen keine Kirche; sie mögen dem wahren Glauben den Weg bereiten, und die Hindernisse seines Keimens und Gedeihens wegräumen; aber vergebens sucht man die Canäle zu reinigen, wo die Quelle zu strömen aufgehört hat. Wir meinen aber jenen innern, klaren, lebendigen Glauben, der die Frucht des Geistes ist; ein todter Buchstabenglaube würde nicht wieder aufrichten, was er nicht hat halten können. Jener aber braucht kein Licht der Philosophie oder der Geschichte zu scheuen, und ungeachtet immer Streit seyn wird zwischen dem ἄνθρωπος ψυχικός und πνευματικός, zwischen der σοφία τοῦ κόσμου und der σοφία τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2): so wird es doch nicht an ihm liegen, wenn auch der Verstand seine Ansprüche nicht befriedigt findet; es wird also nicht an ihm liegen, wenn nicht die neue Kirche, worin Verstand und Glaube im Bunde sind, daraus hervorgeht, deren Bild De Wette in einer eignen kleinen Schrift zu entwerfen gesucht hat.

§. 12.

Der Glaube, wie er sich in der Theologie einer gewissen Kirche ausspricht, ist immer nur *eine* Seite des religiösen Lebens. Nachdem wir gesehen haben, wie dasselbe sich von dieser *einen* Seite unter den Protestanten entwickelte, bleibt noch die Frage übrig, wie sie auf die andere und auf das Ganze zurückgewirkt hat. Wenn wir so ausführlich seyn dürften, so würde im Besondern von dem Einfluß theils auf die ethische, theils auf die rituelle Seite zu reden seyn. Das Lehrbuch begnügt sich mit einigen Winken über das Ganze, über die gesammte Christliche Gesinnung, wie sie sich in der Lutherischen Kirche dargestellt hat. Es unterscheidet dabey die früheste und die späteste Periode ihres Bestehens.

In jener, der frühesten Periode, zeigen sich neben dem Einflusse, den die eigenthümlichen Principien der Reformation äußern mußten, alle die vortheilhaften Wirkungen, welche die Lage einer bedrängten Partey auf ihren sittlich-religiösen Zustand zu haben pflegt. Man findet oft, daß Druck und Drangsale demselben günstiger sind, als Macht und Glück. Der Widerstand regt eine Kraft auf, die auch dem übrigen Leben zu Gute kömmt; das Bewußtseyn, für etwas Heiliges, für Wahrheit, Recht und Gewissen zu kämpfen, zu leiden, hat etwas Reinigendes und Erhebendes; wie Niemand sich ohne ein höheres Interesse der Gefahr des Kampfes aussetzen würde, so wird durch ihn der Gedanke an das Höhere vorherrschend im Gemüth, und zieht alle Kräfte und Bestrebungen an; die Noth drängt, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen mit Glauben, Hoffnung und Vertrauen; dazu kommt die Wachsamkeit, mit der man sich von jedem Vorwurf rein erhalten muß, den die Gegenpartey benutzen könnte; die Richtung der Gedanken auf das Ganze, die Sorge für das Allgemeine, die den Menschen veredelt, indem sie die Selbstsucht zurückdrängt; die Liebe und Theilnahme für die Genossen in gleichen Gefahren und Leiden.

Wir sehen daher die Tugenden der ersten Christen zur Zeit der Reformatoren wiederkehren, sehen namentlich in ihren Schriften und Briefen einen Geist der Wahrheit, der Gewissenhaftigkeit, des Glaubens, einen Eifer für wahre Frömmigkeit und eine Zuversicht zu dem, der die gute Sache nicht sinken lassen wird, eine Erhebung über das bloß persönliche Interesse herrschend, die, wenn wir dagegen vergleichen, was uns von Schriften der Gegenpartey aufbehalten ist, keinen Augenblick im Zweifel lassen, auf welcher Seite das Uebergewicht der Frömmigkeit und der Christlichen Gesinnung war.

Es versteht sich aber, daß man solche Erscheinungen nicht bloß auf Rechnung der Umstände setzen darf. Die Umstände geben nur Gelegenheit, daß sich zeigen kann, was da ist; ein Charakter, der an sich nichts taugt, kann sich auch unter keinen Umständen groß und würdig darstellen. Die Hauptsache also ist die innere religiöse Tiefe des Protestantismus selbst. Es scheint sich aber ein gewisses Vorurtheil verbreitet zu haben, als wenn dem Protestantismus wohl manche andere Vorzüge vor dem Katholicismus zukommen möchten, aber nicht gerade der einer größern Frömmigkeit und Gläubigkeit: ein Vorurtheil, welches nicht nur Manche von denen, die zur katholischen Kirche übergetreten sind, irre geleitet, sondern auch wohl unter uns selbst Parteyen und Individuen, bey denen eine überwiegende Richtung auf innere Religiosität vorzuherrschen und sie gegen andere, z. B. wissenschaftliche Interessen gleichgültiger zu machen schien, das Gerede einer Hinneigung zum Katholicismus, oder wenigstens eines unprotestantischen Geistes zugezogen hat. Auch möchte man hierin nicht so unrecht haben, wenn der Protestantismus wirklich, wie Einige wollen, gar nichts Anderes wäre, als eine Verneinung des Katholicismus; denn alsdann könnte von einem eigenthümlichen Charakter desselben in religiöser Hinsicht kaum die Rede seyn. In der That verhält

es sich aber umgekehrt. Seiner Idee nach kommt dem Protestantismus eine größere religiöse Innigkeit zu. Demuth, Glaube, Liebe zu Christo, Entsagung seiner selbst und der Welt, Hoffnung allein auf Gott, auf seine Gnade und Verheißung, alle diese Tugenden eines wahrhaft Christlichen Gemüths sind ihm wesentlicher, als der entgegengesetzten Partey; dieß folgt nothwendig aus der Idee des allein rechtfertigenden Glaubens, wie die Reformatoren sie geltend machten, die jeder Pelagianischen oder semipelagianischen Theologie, wie auch die katholische ist, fremd bleiben muß. Wie sich dieß im Leben ausdrücken wird, hängt freylich von der Kraft ab, womit es von der Idee durchdrungen ist, und da kann allerdings in einzelnen Fällen ein umgekehrtes Verhältniß eintreten, als das in der Sache gegründete. Im Ganzen betrachtet, wird man aber das kirchlich-religiöse Leben der Protestanten nicht nur von den Gebrechen frey finden, die aus gewissen Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche fast unvermeidlich hervorgehen, sondern man wird auch den Ausdruck jener innigen Frömmigkeit und Gottergebenheit, die aus den Principien des Protestantismus fließt, nirgends vermissen, wenn man ihn nur an der rechten Stelle zu suchen weiß. So zeugt z. B. in Zeiten und selbst bey manchen Individuen, in denen ein dürrer Scholasticismus jeden Funken lebendigen Gefühls erstickt zu haben scheint, die Menge herrlicher religiöser Gesänge, die von ihnen ausgegangen sind, von den tiefen Wirkungen des evangelischen Christenthums auf Herz und Gesinnung. Namentlich aber darf man, um den praktischen Geist unserer Kirche zu würdigen, einen Arndt, Spener, A. H. Francke, und überhaupt die edleren Pietisten, selbst die Brüdergemeinde*)

*) Bedarf es einer Rechtfertigung, daß wir diese hier mit aufführen, so liege sie in folgender Aeußerung Spittlers: Vielleicht, sagt er, (Grundriß der Kirchengesch. 2 Aufl. S. 495.) können die Herrenhuter im Verhältniß gegen die Lutherische Kirche noch eben das werden,

nicht übersehen; stellen sie jenen Geist nicht frey von Einseitigkeit, so stellen sie ihn doch wirklich dar; wir erblicken zum Theil bey ihnen nur concentrirt und vollendet, was sich in zerstreuten Andeutungen überall nachweisen läßt, sey es in der öffentlichen Meinung, oder in den Aeußerungen einzelner frommen Männer; Arndts Bücher vom wahren Christenthum sind der Spiegel einer Gesinnung, die durchweg ein Ausfluß der eigenthümlichen Grundideeen unserer Glaubenslehre ist, und deren wir uns, wenn sie die herrschende unter uns gewesen wäre, — wie sie denn wirklich nach ihren Hauptzügen allgemein genug verbreitet war, — auf keine Weise zu schämen haben würden. —

Unser Lehrbuch geht von der ersten unmittelbar zur letzten Periode unserer Kirche über, in deren Darstellung die apologetische Absicht nicht zu verkennen ist. Sieht man nämlich auf das, was unmittelbar in die Augen fällt, so kann Niemanden weder die Abweichung von der ursprünglichen Lehre, noch auch der Verfall unseres kirchlichen Lebens entgehen. De Wette erinnert aber, daß man daraus nicht auf einen gleichmäßigen Verfall der Religion überhaupt schließen dürfe; der Geist der Religion könne auch unabhängig von Kirchenthum und Dogmatik, und so oft am reinsten erscheinen.

Wahr ist es allerdings, daß Jemand, der an der äußern Kirchengemeinschaft, wie sie dermalen besteht, nur wenig Antheil nimmt, dennoch in seinem Herzen nicht bloß fromm, sondern auch Christlich fromm seyn, daß Derjenige, der mit ihrem Lehrbegriff in Zwiespalt ist, dessen ungeachtet den

---

was ehemals Waldenser im Verhältniß gegen die päpstliche Kirche waren, — bleibende Zeugen der Lutherischen Wahrheit, wenn die Lehre von der Versöhnung und andere Lutherische Grundideeen von einer willkürlichen Philosophie, oder von einem der strengen Orthodoxie noch nachtheiligern Indifferentismus verdrängt werden sollten.

Geist derselben in seiner ganzen Denkweise und selbst in seinen Zweifeln zu Tage legen kann, so daß man sagen muß, in einer andern, als der Christlichen, der protestantischen Kirche wäre diese Denkweise nicht möglich gewesen; wahr ist es, daß, so manche Religionslehren Jemand auch verloren geben mag, er für die Religion selbst doch noch nicht verloren ist, wenn nur der Keim derselben, ein tiefes, reges Gefühl, Bedürfniß, Ahndung, Sinn für das, was höher ist, als die Welt und was sie geben und nehmen kann, ihm übrig bleibt; daß endlich selbst in dem Zweifel, in dem Ringen nach Wahrheit mehr Religion seyn kann, als in dem blinden Glauben, der solche Kämpfe nie erfahren hat. — Aber wahr ist und bleibt es auch, daß es nicht allzu wohl um eine Kirche steht, in der es solche Mißverhältnisse zwischen den öffentlich anerkannten Lehren, Sitten, Einrichtungen und den Ansichten und Stimmungen ihrer Mitglieder giebt, und daß da unmöglich ein recht kräftiges religiöses Leben Statt finden kann, wo Alles, was bisher ein festes, eigenthümliches Gepräge angenommen hatte, wieder ins Unbestimmte und Formlose zurückzustreben scheint. Denn wo Kraft und Leben, da ist auch Entschiedenheit und Charakter; mit jenem erhabenen Ausspruche Christi von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit sollte man das nebelhafte und gleichsam gespenstische Unwesen einer Religion nicht beschönigen und heiligen, die weder katholisch, noch protestantisch, weder Christlich, noch Jüdisch, noch sonst etwas ist, die keinen festen Glaubenssatz, keine Kirche, keinen Cultus hat. Wissen wir denn aus keiner andern Rede Christi und der Apostel, was für ein Geist, was für eine Wahrheit es ist, die er dem Cultus in Jerusalem und Garizim entgegensetzte? Und überhaupt, was wäre das für ein Geist, der sich nicht vor allem die Mittel seiner Aeußerung und Erhaltung anzueignen suchte, nämlich eine durch ihn beseelte kirchliche Gemeinschaft? Und was wäre das für eine Wahrheit, der nicht etwas wahr wäre und Anderes falsch, für die es also nicht auch einen Inbegriff des für

wahr Erkannten, eine Glaubenslehre gäbe? — Uebrigens kömmt es freylich darauf an, wie Jemand vom Christenthum und dem Protestantismus, — nämlich dem historischen, nicht dem, was er nach eignem Gutdünken so nennen möchte, — denkt. Wer die Göttlichkeit des Einen und die Richtigkeit der Grundsätze des Andern bezweifelt, oder in Abrede stellt, der wird natürlich über den absoluten Werth der ihnen entgegengesetzten Bestrebungen nur günstig urtheilen können; er wird z. B. die Verwerfung der Lutherischen Lehre von der Erbsünde für einen Fortschritt auf der Bahn der Wahrheit halten; was ihren relativen Werth für die Christliche und protestantische Kirche, wie sie ist, betrifft: so müßte, scheint es, auch er die Meinung theilen, daß ihre Existenz dadurch gefährdet wird, gleich wie wir die Existenz des Islamismus gefährdet finden würden, wenn wir erführen, daß die Muhamedaner die prophetische Sendung und die Hauptlehren Muhameds immer allgemeiner zu bezweifeln, oder zu bestreiten anfingen.

Unser Lehrbuch weiß aber dem Verfall des Kirchenthums und der Dogmatik selbst eine günstige Seite abzugewinnen. Die Christliche Religion habe bisher noch zu viel von sectirerischem Wesen an sich gehabt, das solle und werde nicht fortdauern; die Kirche, statt eine abgeschlossene Gesellschaft für sich zu seyn, werde mehr und mehr in den Staat übergehn; die Dogmatik werde nicht weiter etwas Statutarisches bleiben, sondern sich zur lebendigen Speculation verjüngen, und sich inniger mit der Gesinnung und Begeisterung vermählen. Demnach scheint das Ziel der Fortbildung des Christenthums und des Protestantismus in einem Zustande gefunden zu werden, wo es keine für sich bestehende Kirche mehr giebt, sondern nur einen Staat, der die kirchlichen Interessen mit wahrnimmt, und keine abgesonderte Dogmatik, sondern, neben einer gewissen Gesinnung und Begeisterung, nur eine auf die Gegenstände des Glaubens gerichtete Speculation.

Sollte es aber wirklich für das Gedeihen des Christenthums ersprießlich seyn, wenn sich die Kirche mehr und mehr in den Staat, die Dogmatik in die Speculation verlöre, und wenn Beide nicht mehr als etwas für sich festgehalten werden könnten?

Die Kirche kann nicht in den Staat über- und untergehen, als indem das politische Interesse das religiöse verschlingt, wie dieß allerdings in vorchristlichen Staaten der Fall war, aber mit einem lebendigen Christenthume schwerlich bestehen kann. Zwar darf nicht übersehen werden, daß Diejenigen, welche die Kirche ganz dem Staate unterordnen, die Idee des Staats und des politischen Lebens höher zu fassen pflegen. Es ist nicht dieses Ortes, in den wissenschaftlichen Streit über diesen Gegenstand einzugehn. Man vergegenwärtige sich aber theils die Zwecke, deren Erfüllung wir vom Staate auf der einen, der Christlichen Kirche auf der andern Seite erwarten, theils die Mittel, deren sich Beide zur Erreichung dieser Zwecke bedienen*); man frage sich, worin wir die Kraft und die Blüthe des Einen

*) Vergl. die Augsburg. Conf. in dem Artik. von der Bischöfe Gewalt, (S. 98 meiner Ausgabe:) „Das Evangelium bringt uns nicht ein leiblich Reich, sondern ewige Güter, den heiligen Geist, ewige Gerechtigkeit und ewig Leben. Diese Güter kann man nicht erlangen anders, denn durch Gottes Wort und Sacrament.... So nun geistlich Gewalt ewige Güter der Seel anbeut und allein durchs Wort und Sacrament geübet wird, so ist sie fern unterschieden von weltlicher Gewalt, die leiblich Güter giebt und erhält, und wird mit leiblichem Zwang geübet, schützet den Leib, Haus und Hof wider äußerliche und öffentliche Beleidigung, und wehret dieselben nicht mit Worten allein, sondern mit leiblicher Straf, damit Friede und äußerliche Zucht erhalten werde.... Das Evangelium schützet die Seel, weltlich Gewalt den Leib; das Evangelium sagt von ewigen Dingen und Gütern der Seel, und läßt die Oberkeit äußerliche Regiment fassen und halten von Leib und leiblichen Gütern," u. s. w.

und der Andern setzen*), und welche Wege wir für die geeignetsten halten werden, dahin zu gelangen; man erinnere sich, wie verschieden die Gränzen der bürgerlichen und kirchlichen Verbindungen, die aus ihnen hervorgehenden Verhältnisse**), die durch sie angeregten Wünsche, Neigungen, Bestrebungen***) sind: und man wird wohl begreifen, wie sie sich dieselben Individuen als Glieder aneignen, und, indem sie sich in der Ausbildung ihrer höhern Anlagen theilen, sie gemeinschaftlich dem Ziel einer allseitigen Entwickelung näher führen, oder wie sie sich gegenseitig ergänzen, sich in ihrer Wirksamkeit unterstützen und Eine die Zwecke der Andern fördern, aber nicht, wie sie für Eins gehalten werden können, ohne daß diese Einheit entweder bloß nominell ist, oder, wenn man sie wirklich unter denselben Ge-

— Was hier vom Unterschied der weltlichen und geistlichen Gewalt gesagt wird, muß auch von Demjenigen gelten, wovon sie Beide ein Ausfluß sind, von Staat und Kirche.

*) Z. B. was den Staat betrifft, in lebhaftes Gewerbe, ausgebreiteten Handel, zunehmenden Nationalreichthum, ausgedehntes Gebiet, gefürchtete Heere und Flotten u. s. w., wogegen es mit der Kirche um so besser stehen wird, je mehr ein Jeder der Erinnerungen Pauli eingedenk ist: τὰ ἄνω φρονεῖτε μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, (Col. 3, 2;) ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, (Phil. 3, 20.)

**) Z. B. das Verhältniß des Seelsorgers zu dem seinen Beystand suchenden, sich seiner Führung anvertrauenden Laien, und das des Unterthans zu seinem Fürsten. Verschwinden nicht alle bürgerlichen Unterschiede am Altare des Herrn, oder im Angesichte der Ewigkeit?

***) So scheint es z. B. so klar, zu welcher Seite wir uns als Christen in dem Kampfe der Griechen gegen ihre Unterdrücker hingezogen fühlen müssen, daß, wenn sich irgendwo eine entgegengesetzte Stimmung äußert, dieß nur aus einer Collision des politischen mit dem kirchlichen Interesse erklärt werden kann.

sichtspunct zwängt*), zu einem gänzlichen Verkennen ihrer eigenthümlichen Natur und zu bedenklichen Folgerungen führt. Ist die Kirche dem Staat unterworfen, so dürften sich die Christenverfolgungen der Juden und Römer, die Religionskriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zur Unterdrückung der Protestanten leicht rechtfertigen lassen. Die Vermischung von Staat und Kirche ist die eigentliche Quelle aller Religionsverfolgung, denn sie verleitet, geistige Zwecke mit leiblichem Zwange erreichen zu wollen. Ob es die Kirche ist, oder der Staat, der seine Gränzen verkennt, ob die Kreuzzüge gegen die Albigenser im Namen Innocenz's des Dritten, oder die Dragonaden gegen die Hugenotten im Namen Ludwigs des Vierzehnten angeordnet wurden, ist in der Wirkung einerley; ja, man kann sagen, daß Religionsbedrückungen, welche die Kirche verhängt,

*) Wenn man z. B. aus dem Gesichtspuncte des Staats in der Religion nur eine mächtige Triebfeder des Gehorsams, ein Beförderungsmittel ruhiger Betriebsamkeit und anderer bürgerlichen Tugenden, oder aus dem Gesichtspuncte der Kirche im Staate nur eine Anstalt sehen wollte, durch Unterdrückung roher Gewaltthätigkeit und Erhaltung des äußern Friedens für die Pflanzung der Kirche den Boden vorzubereiten. — Bloß nominell erscheint die Einheit z. B. im Theodor, (Th. 2, S. 488;) wenn der Staat für den Inbegriff des ganzen öffentlichen Lebens eines Volks in seiner Einheit und Gemeinschaft erklärt, dieser aber drey Gebiete zugeschrieben werden, Gewerbe und Handel, die öffentliche Sicherheit, und der höhere Geistesverkehr in Wissenschaft, Kunst und Religion. Es fragt sich nämlich, mit welchem Fuge diese drey Gebiete als eine Einheit, und zwar unter dem Namen des Staats begriffen werden. Daß nämlich die Inhaber der Staatsgewalt auch mit einem wichtigen Theile der Kirchengewalt bekleidet sind, schließt keineswegs eine Einheit von Staat und Kirche in sich. Zur Zeit der Reformation besaßen auch die Bischöfe einen bedeutenden Theil der Staatsgewalt, die Reformatoren schieden aber ihre weltliche Gewalt von der geistlichen; warum können denn wir nicht auch die geistliche Gewalt der Fürsten von ihrer weltlichen unterscheiden?

zwar von einem traurigen Mißverstande des seine Gränzen überschreitenden Religionseifers zeugen, daß aber diejenigen, wobey politische Rücksichten vorwalten*), eine noch traurigere Lähmung und Verunreinigung desselben voraussetzen. Man hält sich freylich sicher, daß jene Mißbräuche der Staatsgewalt, die wir nur aus der Geschichte kennen, nicht wiederkehren werden; man bedingt der Kirche, indem man sie dem Staate unterwirft, die nöthige Freyheit aus. Das Erste wollen wir, zur Ehre unsrer Zeit, nicht fürchten; können aber, wenn die kirchlichen Angelegenheiten so behandelt werden dürfen, wie der Staat Alles, was in seinen Kreis fällt, zu behandeln gewohnt ist: — und es läßt sich nicht wohl absehn, wie man eine Gränze ziehen will, sobald man ein Mal die Kirche ganz als Staatssache betrachtet; — können dann nicht auch die wohlgemeintesten Verfügungen drückend genug werden, sey es, daß sich der Fromme in seinem Gewissen beschwert, oder der Bürger in seiner Freyheit beeinträchtigt fühle? Bey allen Maßregeln des Staats liegt im Hintergrunde der Zwang, als wozu es kommen muß, wenn sie nicht anders durchgesetzt werden können; nach Europäischen Begriffen aber giebt es Vieles, worin der Bürger, so gut und wünschenswerth es sey, (z. B. die Theilnahme am Gottesdienst und Abendmahl,) doch nicht gezwungen seyn will; es giebt Vieles, was seiner Natur nach keinen Zwang verträgt, und dahin gehört das kirchliche Leben in Allem, was sich auf seine wesentlichsten und heiligsten Zwecke, die Darstellung, Erhaltung und Förderung des wahren Glaubens, der ungeheuchelten Liebe, der ausharrenden Hoffnung, des gemeinsamen Wachsthums in

*) Z. B. wenn eine Regierung eine Partey zu unterdrücken sucht, nicht, weil sie ihre Meinungen verabscheut, sondern weil sie sich von der andern Partey gewisse Vortheile verspricht, oder weil sie glaubt, daß Einheit der religiösen Ueberzeugungen dem Staatswohl förderlich sey.

hintenangestellt. Vergleichen wir diejenigen Bücher neuerer Zeit, in denen Christliche Gesinnung dargestellt werden soll, von den Systemen der Sittenlehre bis zu Predigt-, Erbauungs- und Schulbüchern, mit ähnlichen Werken älterer Zeit: so kann keine Frage seyn, daß sie im Ganzen mehr hervorgehoben, daß der Boden von manchem unfruchtbaren Gestrüppe gereinigt ist, worin sie zu ersticken drohte; zugleich aber auch, daß die Sonne der Aufklärung jene eigenthümliche Christliche Farbe, die jede Zeile in Luthers, Speners, Arndts und Andrer praktischen Schriften trägt, hinweg gebleicht hat, und daß die Schilderung, welche die Apologie der Augsburgischen Confession von der praktischen Theologie gewisser Lehrer der Gegenpartey entwirft*),

*) Art. IV. de iustificatione, init.: iam eo prolapsa res est, ut multi irrideant nos, qui docemus, aliam iustitiam praeter philosophicam quaerendam esse, etc. Nach der erklärenden Uebersetzung: es ist leider dahin gerathen, daß auch große Theologen zu Löwen, Paris u. s. w. von keiner andern Christlichen Frömmigkeit oder Gerechtigkeit gewußt haben, — obwohl alle Buchstaben und Syllaben in Paulo anders lehren, — denn von der Frömmigkeit, welche die Philosophie lehret; und so es uns billig fremde seyn sollt und wir billig sie verlachen sollten, verlachen sie uns, ja verspotten Paulum selbst. . . . . Ich hab selbst ein großen Prediger gehört, welcher Christi und des Evangeliums nicht gedacht und Aristotelis Ethicorum (jetzt etwa: Kants Metaphysik der Sitten,) predigte; heißt das nicht kindisch, närrisch unter Christen gepredigt? . . . . Wir sehen, daß etliche Hochgelahrten haben Bücher grschrieben, als stimmen die Wort Christi und die Sprüche Socratis und Zenonis fein zusammen, gleich als sey Christus gekommen, daß er gute Gesetz und Gebot gebe, und nicht vielmehr Gnade und Friede Gottes zu verkündigen, und den heiligen Geist auszutheilen durch sein Verdienst und Blut. Darum, so wir der Widersacher Lehr annehmen, . . . so sind wir schon Aristotelisch, (oder Kantisch, Fichtisch u. s. w.) und nicht Christisch, und ist kein Unterschied zwischen ehrbaren heidnischen, zwischen Pharisäischem und Christlichem Leben, zwischen der Philosophie und dem Evangelio.

mit geringer Aenderung auch auf uns bezogen werden könnte. — Auf keine Weise darf man aber die Sache so ansehn, als wenn das Wachsthum der Christlichen Gesinnung und Begeisterung mit der Ausbildung der Dogmatik als einer besondern Wissenschaft in umgekehrtem Verhältnisse stände; vielmehr ist Letztere zwar, so weit sie von wissenschaftlichem Interesse ausgeht, vom Glauben unabhängig, wenn aber in einer wissenschaftlich so gebildeten Zeit, wie der unsrigen, der Glaube wirklich lebendig ist, so muß er nothwendig auch eine lebhaftere Neigung zur wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben hervorrufen. Oder könnte es eine Christliche Gesinnung und Begeisterung geben ohne einen Christlichen Glauben, und im Gegensatz mit dem Verlangen, ihn auch wissenschaftlich gerechtfertigt zu sehn?

Die Tendenz also, Kirche und Dogmatik in ihrem Unterschiede von Staat und Speculation aufzuheben, dürfte kaum für etwas gelten, dessen man sich als eines Fortschritts freuen kann, zumal wenn weder Staat noch Speculation mehr Christliches in sich aufgenommen, noch auch die Gesinnung oder die ihr entsprechende Sitte sich Christlicher gestaltet haben. Von allem Sectenwesen freylich wird die Christliche Religion auf diesem Wege geheilt, aber ungefähr so, wie man von einer Krankheit durch den Tod geheilt wird. Und ist es wirklich schlechthin Krankheit, dieß Sectenwesen, d. h. diese gesellige Neigung, die das in Glauben und Gesinnung Verwandte zusammenführt, um den gemeinsamen Zweck vereint auf die dem gleichen Bedürfniß zusagende Weise zu verfolgen? Kann es unter gewissen Bedingungen nicht eher ein Zeichen der Kraft und Gesundheit seyn? Es giebt Manche, die sich eben davon das größte Heil für die Kirche versprechen, wenn die widerstrebenden Elemente, die sich in ihr zusammengefunden haben, sich aus der widernatürlichen, nur aus der allgemeinen Schwäche des kirchlichen Lebens begreiflichen Mischung, in der sie sich gegenseitig

hemmen und stören, ausschieden und neue Verbindungen eingingen, in denen sich jede Eigenthümlichkeit frey entfalten und nach ihrem besondern Wesen rein ausprägen könnte. Und wenn man auch diese Entwickelung des verworrenen und unentschiedenen Zustandes, worin wir uns befinden, weder erwarten noch wünschen kann: so dürfte doch die Meinung, als sey es überall vergeblich, Kirche und Dogmatik als etwas Abgeschlossenes fest halten zu wollen, nur als das entgegengesetzte Extrem erscheinen, die Wahrheit aber auch hier in der Mitte liegen.

Obgleich wir aber aus diesen Gründen die Hoffnungen und Aussichten des Lehrbuchs nicht theilen können, so sind wir doch weit entfernt, gar nichts Tröstliches und Erfreuliches, nichts, was zu bessern Erwartungen berechtigte, in dem gegenwärtigen Zustande unserer Kirche wahrzunehmen.

Die Masse der Lutherischen Kirche, das Volk ist, wie von den Mängeln der alten, so auch von den Umwälzungen der neuern Theologie nur wenig berührt; hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, es zu bearbeiten, so hat doch die veränderte Denkweise weder sehr tief, noch sehr allgemein in dasselbe eindringen können; es ist im Ganzen dem Glauben der Väter treu und anhänglich geblieben. Zwar scheinen die religiösen Vorstellungen an Kraft und Wirksamkeit verloren zu haben; die Sitte, die ganze Form des häuslichen und öffentlichen Lebens drückt die durchgängige Beziehung auf Christliche Ideeen nicht mehr, so wie vormals aus; Weltsinn, Mangel an Glauben und Gottesfurcht mögen überhand genommen haben; vielleicht zeigt sich aber jetzt nur offener, was ehemals unter der äußern Hülle der Kirchlichkeit verborgen blieb. Laßt den evangelischen Glauben nur wieder mit Kraft gepredigt werden, die evangelische Gemeinde wird sich schneller finden, als Mancher zu hoffen wagt. Es ist ein Stoff da, der nicht sowohl der neuen Belebung, als nur einer neuen

Erregung des noch vorhandenen Lebens bedarf; es ist ein Zustand, ähnlich dem der sich verpuppenden Raupe; die alten Bildungen haben sich aufgelöst, der Zergliederer sieht im Innern der Larve nur eine formlose Materie; in ihr liegt aber die Disposition zu dem neuen Organismus, womit das höher entwickelte Geschöpf aus seiner Umhüllung hervorgeht.

Was die Gelehrten und Gebildeten betrifft, so hat sich wenigstens eine gewisse Toleranz gegen den kirchlichen Glauben wiedergefunden, bey Vielen Achtung und Bedürfniß. Man hat wahrgenommen, daß der bisher betretene Weg zu keinem Segen führte; die Aufklärung hat die Früchte nicht getragen, die man von ihr pries; die Philosophie hat das Vertrauen nicht gerechtfertigt, womit sie jubelnd begrüßt ward; nachdem das Fundament des positiven Glaubens untergraben war, sind bey Vielen, sehr Vielen, die allgemeinen Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion nachgestürzt; man fühlt das Unbehagliche einer Skepsis, die sich vielleicht hinter tönende Phrasen verbirgt, aber den Kundigen, den in den Kämpfen des Lebens Geprüften nicht täuscht, und im Angesichte des Todes ohne Trost läßt *). Man hat sich überzeugt, daß neben den vielen Lehrgebäuden, die, zum Theil ohne großen Aufwand von Geist und Originalität, unter uns Beyfall oder Nachsicht gefunden haben, doch immer auch noch das alte kirchliche, welches an Consequenz und Tiefe keinem andern nachsteht, mit Ehren seinen Platz behaupten möge; wer es vertheidigt, hat daher, — mit Ausnahme einiger Zeitschriften und einiger Individuen, die noch

*) Da Justus Lipsius auf seinem Sterbebette an die von ihm nicht ohne Kraft entwickelten Lehren der stoischen Philosophie erinnert wurde, brach er statt der Antwort in den Seufzer aus: Domine Jesu, da patientiam *Christianam!* Wie Viele mögen gewesen seyn, die gern mit ihm geseufzt hätten, hätte ihre Philosophie ihnen den Glauben an den Herrn Jesum gelassen!

eine frühere Periode repräsentiren, — wenigstens nicht mehr den allgemeinen Hohn und die Feindseligkeit aller sich weise Dünkenden zu befürchten; und wenn die Meisten sich auch, wie jener Athenienser, (Apostelgesch. 17.) die weitere Untersuchung für ein ander Mal vorbehalten, so ist doch dieser oder jener Dionysius Areopagita darunter, der hier findet, was er bisher vergebens gesucht hat.

Es darf ferner nicht verkannt werden, daß auch bey denen, die sich dem Glauben entfremdeten, die Achtung gegen Recht und Pflicht, der Sinn für das Gute und Edle nicht abgenommen hat, sondern vielmehr durch eben die Philosophie, der die Mehrzahl der Gegner der alten Kirchenlehre anhängt, belebt und erhöht worden ist. Wer alles Andere leugnet, oder in Zweifel zieht, der leugnet nicht, daß Sittlichkeit den Werth des Menschen bestimme; Niemand ist, der sich nicht einer Denkungsart schämen würde, welche die Pflicht dem Eigennutz, die Tugend dem Genusse unterordnete; Moralsysteme, welche die Sittlichkeit auf den bloßen Trieb nach Wohlbefinden zurückführten, würden gegenwärtig kein Glück machen; selbst von beliebten Schriftstellern, die weniger strengen Grundsätzen zu huldigen schienen, hat sich der Geschmack der Zeitgenossen zurückgezogen. Dieser sittliche Ernst, der alle besseren Menschen erfüllt, ist ein wichtiger Anknüpfungspunct für den Prediger des evangelischen Christenthums; denn dieses ruht auf einer sittlichen Gesinnung; je strenger man es mit der Sittlichkeit nimmt, um so weniger kann das Bedürfniß der Versöhnung und eines höhern Beystandes ausbleiben, was nur in Christo Befriedigung findet; wie einst das Gesetz, so kann auch der kategorische Imperativ der Pädagog zu Christo werden.

Dazu kömmt, dessen wir schon früher gedacht haben, die günstigere Richtung der Wissenschaft. Der bloße Empirismus, der Materialismus ist aus den Schulen der Phi-

losophen verschwunden; die religiösen Ideeen werden zwar verschieden erklärt und gedeutet, aber überall anerkannt; man hat aufgehört, nur Demjenigen Realität beyzulegen, was sich demonstriren läßt; Verstand und Wille gelten nicht mehr für die einzigen Aeußerungen der Seelenthätigkeit; die Ansprüche des Gemüths, des Gefühls, der eigentlichen Organe der Religion im Menschen, bleiben nicht mehr unbeachtet. Auf der andern Seite regt sich auch in den geschichtlichen Studien ein anderer Geist. Die Zeit ist vorüber, da das Christliche Alterthum bloß dem kritischen Scharfsinn einen Stoff darbot, für den man kein Herz hatte, gegen den man sich zu fremd verhielt, um ein reines historisches Bild davon zu gewinnen; man hat aufgehört, nur für das empfänglich zu seyn, was zu gewissen herrschenden Meinungen paßte; man hat die Selbstentäußerung gelernt, die dazu gehört, um sich dem Eindruck der Geschichte völlig hinzugeben. So ist uns Vieles verständlich geworden, was bisher wie ein versiegeltes Buch war, und in demselben Maße ist es uns näher getreten; wir fühlen uns angezogen durch die Gestalten und Bestrebungen der Vorzeit, können uns in ihre Empfindungen und Vorstellungen hineinversetzen, uns an den Aeußerungen ihres Christlichen Sinnes erfreuen und erbauen. Dadurch ist der Hochmuth gedämpft, mit dem man sich sonst so weit über alles Frühere erhaben glaubte; man weiset das, was unsere Voreltern uns als die Frucht ihrer Arbeiten überliefert haben, nicht ohne Weiteres als werthlos zurück; man erkennt den Beruf, dasselbe, so weit es nicht bloß in vorübergegangenen Zeitverhältnissen gegründet war, sondern die Grundideeen des Christenthums und des Protestantismus ausdrückt, zu achten und treu zu bewahren. Zugleich haben aber die exegetischen und historischen Forschungen Vieles hinweggeräumt, was dem Verständniß und der freyen Aneignung im Wege stand; das Wesentliche ist vom Unwesentlichen und Zufälligen geschieden, das Gleichgültige oder Unbedeutende auf seinen wahren Werth zurückgeführt;

die reinen Züge des evangelischen Christenthums sind klarer hervorgetreten, nachdem man das, wodurch man dem Gemälde nachzuhelfen, oder es zu verzieren dachte, hinweggethan hat; in wem also nur eine innere Verwandtschaft zum Geiste desselben ist, der wird durch nichts abgestoßen, durch nichts gehindert, sich seiner Sache anzuschließen.

So ist der Boden bereitet, es kömmt nur darauf an, daß der Same des lebendigen Glaubens darin ausgestreut werde. Die Felder sind zur Ernte reif, möge der Herr der Ernte nur Arbeiter senden! Und warum sollten wir nicht auf den vertrauen, der unter so viel schwierigeren Umständen das Christenthum gepflanzt, verbreitet, erhalten hat? Er, dessen Beystand unsere Kirche in so manchem schweren Kampfe erfahren hat, wird sie auch jetzt nicht verlassen, möge er nun Jemand senden, der im Geist und in der Kraft eines Luther schnell die Herzen wendet und den Sinn der Väter zu den Kindern zurückbringt, oder möge es in seinem Rathschlusse liegen, daß die Krisis sich langsam löse und das kirchliche Leben allmählig wieder gesunde und erstarke. Manche Erscheinungen der Zeit deuten auf eine tiefere, allgemeinere Regung des Glaubens hin. Ist die Quelle derselben die ächte, so wird in kurzem auch der noch Unentschiedene sich bestimmen, der Schwankende zur Festigkeit kommen, der Kalte wird erwärmt, der Laue fortgerissen, und jene Beymischungen werden abgestoßen werden, die hier und da noch die gute Sache auch den Wohlmeinenden verdächtig machen, und den Widersachern einen scheinbaren Grund geben, sie herabzuwürdigen, oder sich ihr feindselig entgegenzusetzen.

Uebersicht

der Geschichte der Christlichen Dogmatik.

§. 13.

Nachdem wir dem Gange, den die Entwickelung des Christlichen Glaubens in der Form theils des Katholicismus, theils des Protestantismus genommen hat, in kurzen Andeutungen gefolgt sind: wenden wir uns zu den Versuchen seiner wissenschaftlichen Darstellung, so jedoch, daß wir bey dem Allgemeinsten stehen bleiben, indem wir nur die Hauptperioden kurz zu charakterisiren, und ihre Bestrebungen nach ihrem Verhältniß zu den an unsere Wissenschaft zu machenden Forderungen kritisch zu würdigen suchen. Zu diesem Behufe bedarf es aber einer bestimmteren Erinnerung an die Rücksichten und Anforderungen, nach denen wir den Werth und Charakter einer dogmatischen Darstellung abzumessen haben. Das Lehrbuch führt Dreyerley an, worauf es hierbey ankomme; 1) die historische Auffassung der Christlichen Glaubenslehre; 2) die methodische Behandlung und Anordnung dieses historischen Stoffs; 3) die philosophische Kritik und Speculation, oder die Zurückführung derselben auf allgemeine Gesetze der menschlichen Natur. Bey dieser Angabe scheint das Erste etwas zu unbestimmt ausgedrückt, — von welcher historischen Auffassung ist die Rede? — das Dritte, das Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie, zu einseitig nur als eine Kritik von Seiten der Letztern bezeichnet; besonders aber müssen wir, nach unsern frühern Auseinandersetzungen, die Beziehung auf das unmittelbare religiöse Bewußtseyn vermissen, welches wissenschaftlich darzustellen, die eigentliche Aufgabe der Dogmatik ist. Eine Dogmatik, die sich begnügte, die Lehre der Schrift und der Kirche bloß historisch aufzufassen, methodisch zu ordnen, und einer phi-

losophischen Kritik zu unterziehen, könnte dieß alles vortrefflich geleistet haben, und doch von allem Christlichen Geiste entblößt, ja allenfalls von einem Juden oder Heiden verfaßt seyn. Endlich scheint etwas übergangen, was doch unstreitig kein unwichtiger Theil des von einem Dogmatiker zu erwerbenden Verdienstes ist, die weitere Ausbildung und Entwickelung der Dogmen. Wir wollen versuchen, die Angabe des Lehrbuchs in Uebereinstimmung mit unserer Ansicht der Sache zu vervollständigen.

Die erste und wichtigste Aufgabe der Dogmatik ist die einer geordneten, ihren Gegenstand nach allen seinen Seiten scharf und genau auffassenden Reflexion auf das unmittelbar gegebene Christliche Gefühl und den daraus hervorgehenden Glauben zum Behuf seiner wissenschaftlichen Darstellung. Dieß schließt Dreyerley in sich; die Dogmatik soll das religiöse Bewußtseyn, welches wir als Christen und als Glieder einer gewissen Christlichen Kirche in uns tragen, treu, vollständig, und in wissenschaftlichem Zusammenhange darstellen: Forderungen, die jede für sich aus dem Wesen der Glaubenslehre fließen und die Aufmerksamkeit dessen in Anspruch nehmen, der eine solche aufstellen oder prüfen will; die aber auch gegenseitg einander bedingen und auf einander hinführen. Denn Mangel an Treue rührt — vorausgesetzt, daß die Dogmatik ihren Beruf erkennt und durch keine andere Rücksichten davon abgelenkt wird, — vornehmlich daher, daß wesentliche Züge, auf welchen die Aehnlichkeit des Bildes beruht, übersehen und daher nicht ausgedrückt werden; Vollständigkeit aber, oder das Streben, den ganzen Inhalt des religiösen Bewußtseyns nach seinen verschiedenen Richtungen zu erschöpfen, fordert Ordnung, Methode, Zusammenhang; zugleich geht davon auch die Bereicherung der Dogmatik aus, und zwar nicht auf unorganische Weise, durch Ansetzung von Außen, — indem sie allerley historischen Stoff

in sich aufnimmt, — sondern organisch, durch inneres Wachsthum, nämlich durch schärfere Analyse des religiösen Bewußtseyns und vollkommnere Entwickelung dessen, was in ihm liegt.

Zweytens ist es der gemeinsame Glaube der Christlichen Kirche und einer gewissen, z. B. der Lutherischen Parthey, den die Dogmatik darstellen soll, es ist das gemeinschaftliche Bestreben, ihn durch wissenschaftliche Reflexion auf bestimmte, zusammenhängende Begriffe und Lehrsätze zu bringen, was sich in ihr ankündigen soll. Daher muß sie ihre Principien theils in der Schrift, theils in dem, was die Kirche als Quelle oder Zeugniß der von ihr anerkannten Lehre betrachtet, nachweisen, und sich in der Anwendung und Ausführung derselben an die Bemühungen anschließen, die von Andern in gleicher Absicht gemacht sind. Dieß befaßt nun auch Dasjenige, was in dem Lehrbuch unter der historischen Auffassung der Glaubenslehre begriffen wird; nur daß die Aufgabe nicht bloß ist, die historisch ausgemittelte Lehre der Schrift und der Kirche und die mancherley Lehrmeinungen, die in ihr besprochen sind, gleich als wären diese der eigentliche Stoff der Dogmatik, in irgend einer Ordnung zusammenzustellen, sondern vielmehr die innere Einheit des dargestellten religiösen Bewußtseyns mit demjenigen, welches sich in der Schrift und der anerkannten Kirchenlehre ausspricht, und den historischen Zusammenhang der Art und Weise, wie es reflectirend aufgefaßt und in bestimmten Dogmen niedergelegt wird, mit andern frühern oder gleichzeitigen Leistungen auf demselben Gebiete darzuthun und aufrecht zu halten.

Drittens kann die Dogmatik das dargestellte religiöse Bewußtseyn oder den Glauben auch vor der Wissenschaft zu rechtfertigen suchen, nicht als religiöses Bewußtseyn, — denn insofern trägt es seine Rechtfertigung in sich, — sondern in

wiefern es in das Gebiet der Reflexion und der Wissenschaft eintritt. Wie weit die Dogmatik sich hierauf einlassen müsse und dürfe, kann freylich bestritten werden; vielleicht wäre sie, je strenger sie sich an ihre eigentliche Aufgabe hielte, um so mehr von aller Verpflichtung dieser Art frey zu sprechen; Schleiermacher fordert sogar, daß die Dogmatik sich von allem materiellen Zusammenhange mit der Philosophie losmachen solle *). Doch will auch er die Trennung nicht so weit getrieben wissen, daß die Dogmatik auch der philosophischen Sprache entsagen müßte, und gesteht zu, daß jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das genaueste bewußt zu werden suchen müsse. Kann die Dogmatik aber nicht umhin, sich der philosophischen Sprache zu bedienen, oder hängt das dogmatische Sprachgebiet nothwendig zusammen mit dem psychologischen, ethischen und metaphysischen, so giebt es auch eine Berührung ihrer Begriffe und Lehrsätze, mithin eine Aufforderung, sich darüber zu verständigen; ist ferner für den Einzelnen ein Bedürfniß vorhanden, sich der Uebereinstimmung seines religiösen und speculativen Bewußtseyns genau bewußt zu werden, warum könnte denn nicht eine Dogmatik zugleich für Mehrere dieß Bedürfniß zu befriedigen suchen? Auf jeden Fall ist hier der Ort für die vom Lehrbuch geforderte philosophische Kritik; nur trifft diese nicht die Religion, den Glauben selbst, sondern allein den Ausdruck desselben, und der Standpunct der Dogmatik ist auch hier nicht der des Philosophen, der nach seiner Theorie von der menschlichen Natur über die Christlichen Dogmen entscheidet, sondern der des Christlichen Theologen, der, von dem religiösen Interesse ausgehend, mit diesem aber das wissenschaftliche verbindend, seine religiöse Ueberzeugung

*) Schleiermachers Glaubenslehre, §. 31. (Th. 1. S. 153.)

so auszusprechen sucht, daß er sich mit seiner wissenschaftlichen Erkenntniß nicht in Widerspruch setzt, vielmehr, so weit das Dogma der Erkenntniß angehört, es auch nach den Gesetzen der Erkenntniß zu rechtfertigen weiß *).

Erste Periode.

Von Petrus Lombardus bis Melanchthon.

§. 14.

Wenn man die Aufstellung und Ausbildung der Dogmen von der Bearbeitung der Dogmatik unterscheidet, welche letztere die ganze Glaubenslehre systematisch umfassen soll: so fängt die Geschichte der Dogmatik erst ziemlich spät an; die wesentlichsten Dogmen waren bereits von der Kirche sanctionirt, und von berühmten Kirchenlehrern scharfsinnig und ausführlich erläutert, begründet und entwickelt, zum Theil waren auch schon leitende Ideeen zu ihrer wissenschaftlichen Verknüpfung angegeben, ehe man endlich versuchte, sie vollständig zusammenzustellen, und dabey von jenen Ideeen Gebrauch zu machen. Zwar finden wir schon in einem der ersten Werke, in welchem Christliche Glaubenslehren zum Gegenstande philosophischer Reflexion gemacht wurden, in den Büchern des Origenes de principiis, so ziemlich Alles abgehandelt, was damals ein unterrichteter Christ zu den Wahrheiten der von ihm bekannten Religion rechnen mochte; doch entspricht es unsern Begriffen von Ordnung und Zusammenhang zu wenig, um es als eine erste Dogma-

*) Vergl. S. 84.

tik aufführen zu können; auch rief es, so viel wir wissen, keine ähnlichen Versuche hervor*); denn die Katechesen des Cyrill und andere Erklärungen des Symbolums hatten keinen wissenschaftlichen Zweck; die catechesis magna des Gregorius von Nyssa handelt außer den damaligen Lieblingsthematen von der Trinität und der Incarnation nur von den Sacramenten, und in besonderer Beziehung auf Heiden und Juden; Augustins Enchiridium ad Laurentium aber war in der Ausführung zu dürftig, um mehr zu leisten, als daß es die Möglichkeit einer methodischen Anordnung des gesammten Lehrstoffs veranschaulichte. Die älteren Kirchenlehrer scheinen noch zu lebhaft durch das Einzelne angeregt worden zu seyn, worauf Umstände und Streitigkeiten sie führten, als daß sie zu einer gleichmäßig das Ganze umfassenden Reflexion aufgelegt gewesen wären; zugleich war die systematische Behandlung der Wissenschaften den Alten überhaupt nicht so geläufig, als sie es uns, hauptsächlich wohl durch den Einfluß der Scholastiker, geworden ist. Inzwischen erwarben sie sich um die künftige Dogmatik nicht geringe Verdienste, indem sie die verschiedenen Seiten des Christlichen Bewußtseyns nach einander zum Gegenstande ihrer Erörterungen machten, und nicht nur den angemessensten dogmatischen Ausdruck zu bestimmen, sondern ihn auch mit so viel religiösem und philosophischem Geiste zu vertheidigen, und eine solche Anwendung davon zu machen wußten, daß man sieht, es waren ihnen nicht bloß äußere Formeln, sie hatten Leben in ihrem Gemüthe. Wie viel die Kirchenväter in dieser Hinsicht geleistet haben, wie reich, besonders einige derselben, z. B. die beiden Gregore und Augustinus, an Aussprüchen sind, eben so tief gedacht, als lebendig empfunden und treffend ausgedrückt, das nimmt man erst recht wahr, wenn man bemerkt, wie lange die Folgezeit von diesem Reich-

*) Wenn man nicht etwa die verloren gegangenen Hypotyposen des Theognost hieher rechnen will; S. Phot. cod. 106.

thum gezehrt, welche unerschöpfliche Quelle sie hier gefunden hat. Das Geschäft, das Christliche Gefühl in Lehre darzustellen, war größtentheils vollbracht, und der Folgezeit nur überlassen, dieselbe in Zusammenhang zu bringen*); auch fehlte es nicht an der Idee des Ganzen, inwiefern sie die Reflexion leiten muß, wenn jenes so gelingen soll, daß dieses möglich wird; sie war nur noch nicht zum vollen wissenschaftlichen Bewußtseyn gekommen; und Augustin entwickelte einen dialektischen und systematischen Geist, der vielleicht nur eines Antriebs bedurft hätte, um selbst schon zu Stande zu bringen, was im Abendlande den hauptsächlich durch ihn angeregten, auf ihn fortbauenden Scholastikern vorbehalten blieb.

In der morgenländischen Kirche war es Johann von Damascus, der die Aussprüche der Griechischen Kirchenväter, besonders des Gregor von Nazianz, mit dem er aber Gregor von Nyssa, Basilius den Großen und andere verband, sammelte, und sie zu einem System zusammenfügte, an welchem man Schärfe, Deutlichkeit und Ordnung in hohem Grade loben muß. Er hat in der Griechischen Kirche keine Nachfolger von Bedeutung gefunden, auf den Occident aber erst spät einige Wirkung zu äußern angefangen. Hier machten sich zuerst Junilius, und vollständiger Isidorus an die Arbeit, die Lehrsätze der Kirche, nebst den Zeugnissen (testimoniis, sententiis,) der Väter, vor andern des Augustinus und Gregor des Großen, nach gewissen Fächern zusammenzustellen; dieß war aber nur das Material zu dem Gebäude, welches erst die Scholastiker aufführten, indem sie den von Jenen und ihren Nachfolgern, den positi-

*) Schleiermachers Glaubensl. §. 3: „Die Glaubenslehre beruht auf Zweyerley, ein Mal auf dem Bestreben, die Erregungen des Christlich frommen Gemüths in Lehre darzustellen, und dann auf dem Bestreben, was als Lehre ausgedrückt ist, in genauen Zusammenhang zu bringen."

ven Theologen, zusammengehäuften Stoff, nicht ohne Widerspruch derselben, dialektisch zu verarbeiten, innere Theilungsgründe aufzufinden, Principien und abgeleitete Sätze zu unterscheiden, die Dogmen zu erklären und zu beweisen, die Folgerungen aus ihnen vollständig zu entwickeln, scheinbare Widersprüche zu beseitigen, Zweifel und Fragen zu beantworten, die verschiedenen Ansichten aufzuzählen und zu entscheiden, und so ein wissenschaftliches Ganzes darzustellen suchten, welches, bey aller ihrer Achtung gegen das Ueberlieferte, doch ihr geistiges Eigenthum genannt werden konnte. Will Jemand die Dogmatik der Scholastiker aus ihnen selber kennen lernen, ohne sich doch zu sehr in dieses — nicht unbelohnende, in mancher Hinsicht aber allerdings wenig erfreuliche — Studium zu vertiefen: so verdienen, neben den Schriften des Anselm von Canterbury, den man mit Recht als Vater der Scholastik betrachtet, obgleich er kein vollständiges Lehrgebäude verfaßt hat, vorzüglich des Petrus Lombardus Libri sententiarum, des Alexander von Hales Summa universae theologiae, und des Thomas von Aquino Summa totius theologiae, sowohl ihres eignen Werths, als des Ansehns und Einflusses wegen, den sie gewonnen haben, zu Rathe gezogen zu werden; zu diesen kann man noch etwa des Bonaventura Breviloquium fügen, dem der fromme Gerson allgemeine Einführung wünschte, indem er ihm das verdiente, und damals besonders nicht unerhebliche Lob ertheilt, daß er, dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus *).

*) Die Charakteristik der einzelnen im Lehrbuch angeführten Scholastiker und selbst der drey Hauptperioden des Scholasticismus müssen wir andern, historischen Werken überlassen. Wem es nur um eine Uebersicht des Materials, der Anordnung und der Art der Behandlung in den dogmatischen Arbeiten der vornehmsten Scholastiker zu thun ist, kann sich dieselbe aus Semlers Excerpten in seiner historischen Einleitung vor Baumgartens Glaubenslehre

Das Hauptverdienst der Scholastiker um die Dogmatik ist ihre Systematisirung, ihre methodische Behandlung und Anordnung nach der deutlich gedachten und überall durchgeführten Idee der systematischen Einheit. Aber auch ihr Verdienst um die Ausbildung und Entwickelung der Dogmen ist nicht zu übersehen; überließen sie sich auch dabey nur zu oft ihrer Neigung zu dialektischer Spitzfindigkeit, so haben sie doch viel beygetragen, die Lehren des Christenthums näher zu bestimmen und weiter auszuführen, und auch die spätere Dogmatik verdankt ihnen in dieser Hinsicht mehr, als man gewöhnlich meint. Die Beziehung auf das unmittelbare religiöse Bewußtseyn wurde aber meistens zu sehr aus den Augen verloren; es fehlt vielen Scholastikern nicht an tief religiösem Geiste, ihre Werke sind zum Theil mit wahrer Andacht geschrieben, der Glaube war ihnen nicht etwas von der Erkenntniß Abhängiges, sondern durch sie Vorausgesetztes; sie hielten sich aber zu sehr bloß an die logische Analyse der Begriffe, und waren durch die hergebrachte Kirchenlehre zu sehr gefesselt, als daß ihre Dogmatik das freye Werk einer selbstständigen Reflexion über das religiöse Bewußtseyn hätte werden können.

In Ansehung der historischen Auffassung haben die Scholastiker von einer Seite viel gethan; sie haben es an der Sammlung und Berücksichtigung von Schriftstellen, (wenigstens gilt dieß von vielen,) von Aussprüchen der Väter, von Lehrmeinungen ihrer Vorgänger und Zeitgenossen nicht fehlen lassen; aber eine richtige Auslegung und historische Kritik darf man freylich bey ihnen nicht suchen; dazu mangelte es ihnen zu sehr, nicht bloß an den nöthigen Kenntnissen

---

(Th. 2, S. 36 u. f.) verschaffen; tiefer führt in die Theologie derselben ein Cramer in den 3 letzten Bänden seiner Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, ein Werk, dem eine neue Fortsetzung sehr zu wünschen wäre.

stematischen Einheit widerstreitet schon der Gedanke, die Glaubenslehren nach locis, Fächern, zusammenzustellen. Doch findet sich im ersten Entwurf eine einfache und natürliche Ordnung befolgt. Indem nämlich die Darstellung dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und Folgen nachgeht, (was man, da die verschiedenen Methoden, ein Ganzes der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, ein Gegenstand gründlicherer Reflexion wurden*), die synthetische Methode nannte,) beginnt sie, mit Uebergehung der Lehren von Gott, Schöpfung, Vorsehung und selbst von der Person Christi, die Melanchthon erst später nachholte, mit dem sündigen und verderbten Zustande der Menschen, geht dann zu den göttlichen Veranstaltungen zur Einschränkung und Aufhebung jenes Verderbens, zu den Lehren vom Gesetz und dem Evangelium, von der Gnade, ihren Bedingungen und Wirkungen über, und schließt mit dem endlichen Resultate, der letzten Entscheidung der menschlichen Schicksale, in welchen Gang sich der dogmatische Lehrstoff nicht unbequem einreihen läßt. In den spätern Bearbeitungen tritt der ursprüngliche Plan zurück, indem mehr nach Bedürfniß, als in genauer Uebereinstimmung mit demselben angefügt und eingeschoben wird, was zum gründlichen Unterricht in der

*) Flacius Illyricus, (ein Mann, dessen große wissenschaftliche Verdienste man über den hinlänglich gebüßten Fehlern seines polemischen Ungestüms nicht so ungerecht vergessen sollte,) war der Erste, der dieß in unserer Kirche mit einiger Ausführlichkeit that, nämlich im ersten Tractat des zweyten Theils seiner Clavis, (S. 54 der Leipz. Ausg. vom J. 1695;) wo er die dreyfache Methode, per synthesin, per analysin, und per definitionem et divisionem erklärt, und durch ausführliche Tabellen erläutert. Unter den eigentlichen Dogmatikern der ersten Zeit läßt sich A. Hyperius, (de ratione studii theologici, lib. III. cap. 3—5 und praefatio in methodi theologicae s. locorum communium libros tres,) am meisten auf Bemerkungen über methodische Anordnung und Behandlung ein.

evangelischen Wahrheit nöthig schien *). Ueberhaupt ist der praktische Gesichtspunct der vorherrschende; daher auch im Einzelnen eine gewisse Gleichgültigkeit gegen Lehrmeinungen und Lehrverschiedenheiten, die keinen großen Einfluß auf eine Christliche Gesinnung haben; und eine zunehmende Abneigung gegen Lehrbestimmungen, die leicht mißverstanden und gemißbraucht werden konnten. Beides zum Anstoß mancher Zeitgenossen, die weniger mild und friedfertig, zum Theil aber schärfer und consequenter dachten. Vergleicht man Melanchthons Werk mit denen eines Petrus Lombardus oder Thomas von Aquino, so kann es keineswegs die Spuren ihres Einflusses und eine innere Verwandtschaft mit ihnen verleugnen; aber weggeschnitten sind die Auswüchse einer eiteln Dialektik; nur das ist aufgenommen, was für Glauben und Leben wahrhaft wichtig ist; nicht die Autoritäten der Kirchenväter, sondern die Aussprüche der Schrift machen die Grundlage des neuen Gebäudes aus, und die Beybehaltung oder Wiedereinführung der scholastischen Methode, die man Melanchthon bisweilen vorgeworfen hat **), beschränkt sich auf die Beobachtung jener allgemeinen Regeln logischer Ordnung und Deutlichkeit, die keiner wissenschaftlichen Darstellung erlassen werden kann. — Melanchthons Loci sind von Strigel, gründlicher und lehrreicher von Chemnitz ***) com-

*) Melanchthon selbst sagt in der Vorrede der Ausgabe von 1543: ad usum domesticum initio mihi hos locos institui, et cum viderem his turbulentis temporibus interdum aliqua explicatione opus esse, addidi interdum aliquas descriptiones aut partitiones; haec cum postea circumferrentur in manibus multorum, recognoscenda et augenda fuerunt; etc.

**) Z. B. J. H. May, in den Prolegom. zu seiner Lutheri theologia pura et sincera, (einer nützlichen Chrestomathie aus Luthers Schriften über alle Theile der Dogmatik;) und Arnold, in der Kirchen- und Ketzerhistorie Th., 2. B. 16. Cap. 9. §. 4 u. f.

***) Mit dessen Locis sein classisches Examen concilii Tridentini zu verbinden ist.

mentirt; auch Hutter folgte ihnen in seinem ausführlicheren Werke über die Dogmatik, indem er sie nach den Grundsätzen des Concordienbuches zu berichtigen und zu bestreiten suchte, und dadurch beytrug, sie um ihr bisheriges Ansehn und außer Umlauf zu bringen, wogegen sein auf höhern Auftrag verfaßtes, durch zweckmäßige Ordnung und bestimmten Ausdruck wirklich ausgezeichnetes Compendium von nun an viel gebraucht und von mehreren Theologen erklärt und erläutert ward *). Inzwischen hatten auch andere angefangen, die Glaubenslehre unserer Kirche nach eigenem Plane zu bearbeiten; gerade hundert Jahre nach der ersten Erscheinung von Melanchthons Locis beendigte Joh. Gerhard das reichhaltigste Werk, welches wir über dieselbe besitzen, und in welchem man, wenn man die Zeit seiner Entstehung bedenkt, den gelehrten Fleiß des Urhebers eben so sehr bewundern, als sein gesundes Urtheil achten muß.

Was Melanchthon für die Lutherische, das leistete Calvin für die reformirte Kirche durch seine Institutio Christianae religionis, welche Zwinglis Commentar de vera et falsa religione bald verdunkelte, und durch die Schriften von Musculus und Aretius nicht erreicht wurde. Auch dieses Buch war aber bey seinem ersten Erscheinen, 1536, bey weitem noch nicht, was es später geworden ist; vollendet ist es erst in der Ausgabe von 1559. Mehr aus einem Guß, wie Melanchthons Loci, die reife Frucht eines tief religiösen und ächt wissenschaftlichen Geistes, mit großer Klarheit, Kraft und Schönheit der Darstellung geschrieben, einfach in der Anlage, reich und gründlich in der Ausführung, verdient es neben jenen auch in unserer Kirche als eins der vorzüglichsten Werke auf dem Gebiete der dogmatischen Literatur überhaupt studirt zu werden.

*) Am besten von *Cundisius*, (Jen. 1648.)

§. 16.

In den ältern Bearbeitungen der protestantischen Dogmatik ward die Christliche Moral zugleich mit abgehandelt; mit der Lehre vom Gesetz verband man, in Form einer Erklärung des Decalogus, die Christliche Pflichtenlehre, und mit dem Artikel von der Heiligung und dem neuen Gehorsam die Grundsätze einer Christlichen Tugendlehre; Einzelnes fand auch sonst, zum Theil in eignen locis, (z. B. de cruce,) seinen Platz. Calixtus schied die Reflexion über den Christlichen Glauben von der über das Christliche Thun, unstreitig zum Vortheil ihrer wissenschaftlichen Darstellung. Denn wie die Moral bisher weder mit der nöthigen Vollständigkeit, noch aus den angemessensten Gesichtspuncten hatte behandelt werden können, so ward die Dogmatik durch den heterogenen Stoff, den sie in sich aufnehmen mußte, gestört, von ihrem eigentlichen Gegenstande abgelenkt, in dem natürlichen Gange ihrer Betrachtungen unterbrochen. Aber gleich als wenn sie nun auch jeder Rücksicht auf das Christliche Leben und auf eine den ganzen Menschen in Anspruch nehmende Frömmigkeit entbunden wäre, fing sie gleichzeitig an, sich immer mehr dem übertriebensten logischen Formalismus zu ergeben, so daß eine Dogmatik aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in dieser Hinsicht keiner scholastischen Summe etwas nachgiebt. Zum Theil hing dieß mit der polemischen Richtung zusammen, welche die Theologie, nothgedrungen oder in mißverstandenem Eifer für die Reinheit der Lehre nahm; um sich der Gegner, besonders der katholischen und unter ihnen der Jesuiten, zu erwehren, mußte man sich derselben Waffen bedienen, die sie gebrauchten; um sich von denen zu scheiden, die, wie einige Calvinisch Gesinnte, die Verschiedenheit der Ansichten hinter gleichlautenden Formeln zu verdecken suchten, mußte man die Begriffe durch immer feinere Distinctionen schärfer bestimmen, und den Gegensatz bis zu den entlegensten Consequenzen verfolgen.

Zum Theil sprach sich auch der Trieb nach wissenschaftlicher Vervollkommnung der Dogmatik durch Erschöpfung ihres Stoffs und strengere methodische Behandlung auf diese Weise aus, und konnte sich kaum anders aussprechen, so lange noch die alte Logik und Methaphysik in den Schulen galt. Aber freylich war, was man Methode nannte, im Einzelnen nur die oft geistlose Durchführung eines gewissen logischen Schemas und der darauf beruhenden Terminologie; man fragte z. B. bey jedem Artikel nach den verschiedenen causis, principalibus und minus principalibus, instrumentalibus, efficientibus, materialibus, formalibus, finalibus, u. s. w. (die Causalmethode,) oder stellte eine Definition an die Spitze, die dann nach ihren einzelnen Bestandtheilen erläutert und weiter zergliedert ward, oder zu Eintheilungen und dadurch zu neuen Definitionen führte, bis man Alles gehörig erschöpft zu haben glaubte, (die definitive Methode;) so dehnte sich der Lehrstoff aus, und wurde jeder Artikel in zahlreiche Thesen und Antithesen, Distinctionen, Quästionen, Objectionen u. s. w. gespalten. In der Anordnung des Ganzen gab man jetzt der analytischen Methode den Vorzug vor der synthetischen, indem man nicht von den Ursachen zu den Wirkungen fortschritt, sondern vom Ziele ausging und dann nach den Mitteln forschte; man betrachtete nämlich als finem theologiae objectivum Gott, trinum in uno, als finem formalem die ewige Seligkeit, wovon demnach zuerst gehandelt ward; dann ging man zum subjectum theologiae, dem Menschen, und zwar dem gefallenen Menschen, über; darauf folgten die media, wodurch er zu dem bezeichneten Ziele, der Seligkeit und Vereinigung mit Gott, gelangen sollte, wo denn zuerst der göttliche Rathschluß zur Beseligung der Menschen, dann die Ausführung desselben durch Christus und das Erlösungswerk überhaupt in Betracht gezogen ward; eine Anordnung, bey der allerdings nicht nur die Einheit des Systems und der nothwendige Zusammenhang seiner Theile klarer hervortritt, sondern in der auch, vermöge ihrer

durchgängigen Beziehung auf jene Sehnsucht der Vereinigung mit Gott, welche den Grundton der religiösen Gemüthsstimmung ausmacht, das fromme Gefühl eine gewisse Befriedigung findet. Dannhauer verband damit noch die symbolisch-allegorische Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers, und des Lebens als eines Weges, auf welchem die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel ist, und der ihn endlich durch die Auferstehung zu seiner wahren Heimath führt, (die Phänomenenmethode.) — Wenn man die Dogmatik dieser Periode näher kennen lernen will, so verdient von größern Werken Quenstedts Theologia didactico-polemica, von den Compendien das Baier'sche ausgezeichnet zu werden; man wird einen achtungswerthen Fleiß, Scharfsinn, Ordnung, Präcision nicht vermissen, und bey näherem Studium verschwindet viel von dem Abschreckenden des ersten Anblicks; aber es fehlt an unbefangener Schriftauslegung, an philosophischer Tiefe, an religiöser Wärme; die Dogmatik ist ein Kunststück des logischen Verstandes.

Derselbe Scholasticismus riß auch, der Mißbilligung der Dortrechter Synode*) ungeachtet, in der reformirten Kirche ein, und stieg in den vor lauter corollariis, quodlibetis, paradoxis, probabilibus, disquisibilibus u. s. w. kaum lesbaren Schriften des Gisbert Voet auf den höchsten Grad. Doch suchte hier Cocceius die Theologie auf einen andern, der Bibel, wie er glaubte, in Gedanken und Sprache näher bleibenden Weg zu lenken. Er legte seiner Dogmatik wie seiner Exegese die Idee eines doppelten Bundes zwischen Gott und Menschen zum Grunde; der erste, der Bund der Natur und der Werke, war der mit Adam im Stande der Unschuld geschlossene; der zweyte, der Bund der Gnade

*) S. Bayle, Dict. hist. et crit. s. v. Makowski, not. G.

und des Glaubens, trat nach dem Falle ein, und wird nach seiner dreyfachen Verwaltung, vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter dem Evangelium erörtert. Es entstand eine Schule von Cocceianern, welche die Glaubenslehre nach dieser Ansicht bearbeitete *), und wenigstens dem Scholasticismus kräftig entgegenwirkte, wenn Andere auch eine andere Behandlungsart vorzogen, wie Leydecker, der von dem verschiedenen Antheile der drey Personen der Gottheit an der Führung des Menschen zum ewigen Heile ausging, oder Hulsius, der den Blick des Betrachtenden auf Gott richtete, wie er, gleichsam heraustretend aus dem Abgrunde der Ewigkeit, den Plan seiner Offenbarung in der Schöpfung entwirft, diesen in seinen Werken zur Ausführung bringt, und endlich den göttlichen Sabbath feiert. Mit der von diesen Männern eingeleiteten Umformung der Glaubenslehre traf in Holland die Cartesische Umformung der Philosophie zusammen, und untergrub von einer andern Seite her das Ansehn der Scholastik. Zugleich nöthigten die Arminianer und Socinianer, die Einen, indem sie eine einfachere, mehr biblische Dogmatik aufstellten, die Andern, indem sie den kirchlichen Lehrbegriff mit Gründen der Vernunft und Schrift bestritten, die andern Parteyen, den biblischen Grund ihrer Lehren genauer zu prüfen, und sie überzeugender zu rechtfertigen; der irenische Sinn, den besonders die Ersten nährten, (es war eine Hauptabsicht des Episcopius in

*) Wie sich die Niederländischen Universitäten zwischen Cocceianern und Voetianern theilten, bemerkt Bayle, Lettres, 145. In unserer Kirche fand die Bundestheologie nur wenige Freunde, was auch natürlich wäre, wenn sie mit der eigenthümlichen Richtung der Kirchenreformation bey den Reformirten so genau zusammenhinge, wie v. Coelln (in seiner geistreichen Schrift über Glaubenseinigung und Glaubensreinigung. Leipz. 1824) zu zeigen sucht; doch finde ich in Calvins Institutio zu wenig Grund für diese Ansicht; eher könnte man bey Hyperius die Keime der Cocceianischen oeconomia foederum zu finden glauben.

seinen Institutionen, die geringe Erheblichkeit der dogmatischen Differenzen ins Licht zu setzen;) gewann immer mehr Eingang, wenn nicht gerade bey den Theologen, doch bey andern Männern von Ansehn und Gelehrsamkeit; besonders aber trug das gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts erwachende literarische Leben, wie man es aus den Briefsammlungen einiger der berühmtesten Männer jener Zeit (z. B. eines Bayle und Leibnitz) kennen lernen kann, verbunden mit der zunehmenden Geschmacksbildung und dem freyeren historischen und Bibelstudium bey, um über den wahren Werth der bisher überschätzten dialektischen und polemischen Bestrebungen zur Besinnung zu führen.

§. 17.

In unserer Kirche war es indeß das Interesse für praktisches Christenthum und wahre Frömmigkeit, was zuerst Spener und seine Freunde veranlaßte, von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der scholastischen Methode abzulenken, und die Forderung geltend zu machen, daß die Dogmatik sich nicht bloß in Ansehung ihrer Grundsätze, sondern auch in Ansehung ihrer Sprache mehr an die Schrift anschließen müsse. Dieß konnte freylich leicht weiter ausgedehnt werden, als es mit dem Gedeihen der wissenschaftlichen Dogmatik vereinbar ist; diente aber, den Werken der Theologen, die, indem sie die Wahrheit der Aüsstellungen und Anforderungen der Pietisten erkannten, doch zugleich Gelehrsamkeit und Gründlichkeit festzuhalten wußten, diejenige Temperatur zu geben, die der Glaubenslehre am angemessensten und wohlthätigsten seyn dürfte. So entstanden am Anfange des vorigen Jahrhunderts Arbeiten, die sich auf eine würdige Weise an Melanchthons und Chemnitzens locos anschließen, und den Gewinn der Zwischenperiode ohne ihre abschreckende Darstellungsweise darbieten. Namentlich gebührt den Institutionibus theologiae dogmaticae des

Buddeus für immer eine Hauptstelle unter den Hülfsmitteln eines gründlichen Studiums der Glaubenslehre *).

Was man jedoch an Buddeus und andern geistesverwandten Theologen vermissen möchte, das ist diejenige philosophische Bildung, die nicht durch historische Bekanntschaft mit allerley Meinungen der Philosophen und durch einen darauf gebauten Eclecticismus, sondern nur dadurch gewonnen wird, daß man sich irgend eine speculative Ansichtsweise ganz zu eigen macht. Die Wolfische Philosophie schien diesem Mangel abhelfen zu können; nur fehlte es ihr selbst zu sehr an speculativem Gehalt.

Der nächste Einfluß, den diese Philosophie auf die Bearbeitung der Dogmatik äußerte, war die Anwendung ihrer demonstrativen Methode, der Versuch, die Lehrsätze der Dogmatik nicht bloß unmittelbar aus der Schrift, sondern auch aus einander, und zuletzt aus den zum Grunde gelegten Definitionen und Axiomen syllogistisch abzuleiten. Der Erste, der sie auf diese Weise behandelte, war Carpzov, und es läßt sich nicht leugnen, daß der logische Zusammenhang der Glaubenswahrheiten dadurch mehr ins Licht gesetzt, die wissenschaftliche Präcision des Ausdrucks erhöht, auch manche Lehren durch Anwendung Leibnitz-Wolfischer Principien glücklich erläutert wurden. Baumgartens Glaubenslehre **) stellt Wolfs Verfahren nicht so rein dar; sie sucht ihren Vor-

*) In desselben gelehrten und gründlichen Theologen Isagoge ad theologiam universam, (Lips. 1727.) libr. II. cap. I. §. 13 — 15 findet der Anfänger eine recht gute literarische Uebersicht der Bearbeitungen der Dogmatik von Melanchthon bis auf seine Zeit.

**) Mit der seine ebenfalls von Semler herausgegebene Untersuchung theologischer Streitigkeiten, (3 Bände, Halle 1762—64. 4.) zu verbinden ist, lehrreich besonders durch die angehängten Auszüge aus den Werken bestrittener Partheyen und Schriftsteller.

zug weniger in der Demonstration, als in einer scharfen Analyse und in einer strengen tabellarischen Ordnung. Die introductio von Reusch hat viel Eigenthümliches*), und macht von Leibnitzischen Ideeen am meisten auch einen materialen Gebrauch. Man kann nicht umhin, den wissenschaftlichen Sinn, wovon die Bestrebungen dieser Männer ausgingen, anzuerkennen und den dabey bewiesenen Fleiß und Scharfsinn zu achten; aber der wahren Bestimmung der Dogmatik kam man dadurch im Ganzen nicht näher, vielmehr wurde man in der Ansicht von der völligen Gleichartigkeit der dogmatischen und der philosophischen Erkenntniß bestärkt; die Glaubenslehre erschien nach wie vor als ein Werk allein des logischen Verstandes, der die Lehrsätze der rationalen Theologie mit den Ergebnissen der dabey doch immer noch vernachlässigten exegetischen Forschung zu einem Systeme verarbeiten sollte, wofür die Geometrie das Muster gab; von der frühern Methode, die Dogmen überall nach einem gewissen Schema der Topik abzuhandeln, wobey bald wesentliche Seiten übergangen, bald unnütze Subtilitäten und leere Worte hervorgerufen wurden, kam man zurück, aber nur, um sich durch eine andere Art des logischen Formalismus zu zerstreuen, der für eine gründliche Einsicht, wie für die praktische Anwendung, fast eben so unfruchtbar war.

Auch in der reformirten Kirche stellte Wyttenbach die Glaubenslehre nach Wolfischer Methode dar, nachdem van Til, um die scholastische Vermengung von Philosophie und Dogmatik zu verhindern, die natürliche Theologie von der geoffenbarten getrennt und beide abgesondert vorgetragen

*) Wozu auch das gehört, daß er, von dem religiösen Bedürfniß des Menschen ausgehend, eigentlich eine comparative Darstellung der Christlichen, Jüdischen und Muhamedanischen Glaubenslehre nach ihrem Verhältniß zu jenem Bedürfnisse geben wollte, und nur auf äußere Veranlassung bey der ersten ausführlicher ward.

hatte. Besser hatte jedoch Heidegger gezeigt, wie ohne Scholastik eine gründliche Abhandlung der Dogmen möglich sey; sein Corpus theologiae gehört zu den vorzüglichsten Werken der dogmatischen Literatur, obwohl er manches Fremdartige darin aufgenommen hat, (nicht nur die Moral, sondern auch Vieles aus der Geschichte und den biblischen Antiquitäten,) was den Zusammenhang stört. Unter den Lehrbüchern kleinern Umfangs hat Pictets Christliche Theologie verdienten Beyfall gefunden.

Auf die Bearbeitung der Dogmatik unter den Katholiken nimmt unser Lehrbuch keine Rücksicht, weil sie, indem sie von ganz andern Principien ausging, und im Ganzen der alten scholastischen Theologie, besonders dem Thomas von Aquino treu blieb, mit den dogmatischen Bestrebungen unserer Kirche in zu geringer Berührung stand. Wenigstens war diese hauptsächlich nur polemischer Art, weßhalb es für den Anfang des Studiums genügen kann, wenn man sich, nächst den Quellen der katholischen Kirchenlehre*) und einer oder der anderen freyern und einfacheren Darstellung derselben**) vorzüglich nur an ihre polemischen Schriftsteller hält. Unter diesen verdienen Bellarmin***) und Bos-

*) Den Canonibus et decretis concilii Tridentini, und dem Catechismus Romanus, (der mehr, als ein Katechismus und sehr klar und schön geschrieben ist.)

**) Z. B. P. *Canisii* opus catechisticum, (ed. 3. Colon. 1586.) oder *Natalis Alexandri* theologia dogmatica et moralis, (Paris. 1693.)

***) De controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (Ingolst. 1685), ein Werk, aus welchem man die eigentlichen Streitpuncte, die Lehre der andern Partey und ihre Begründung derselben besser, als aus irgend einem andern, kennen lernen kann.

fuet *) ausgezeichnet zu werden, von denen Jener die Andersdenkenden mit allem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu bekämpfen, Dieser sie durch eine geschmeidige und mildernde Darstellung zu gewinnen sucht. Doch darf unter den katholischen Dogmatikern Dionysius Petavius nicht unerwähnt bleiben, dessen leider unvollendetes Opus de theologicis dogmatibus **) durch seine reichhaltigen dogmenhistorischen Sammlungen dem Fortschritte der Erkenntniß auch in unserer Kirche sehr förderlich gewesen ist und noch immer seyn kann.

Dritte Periode.

Von Semler bis auf unsere Zeit.

§. 18.

In der Spenerschen Schule, wie in derjenigen, die sich der Wolfischen Philosophie anschloß, war es noch immer der streng symbolische Lehrbegriff, wobey man treu beharrte, indem man ihn nur von spätern Auswüchsen zu reinigen, oder auf eine neue Weise zu begründen suchte. Mit Semler beginnt die Zeit der Umgestaltung, ausgehend von einer veränderten Denkart, die theils Gleichgültigkeit, theils Abneigung gegen manche kirchlichen Lehren, und daher auch gegen

---

*) Exposition de la doctrine de l'église catholique, 1671, (womit zu vergleichen: Spanhemii specimen stricturar. ad libellum episcopi Condomiensis. Opp. T. 3. p. 1015.)

**) Par. 1644 — 50; neue Ausgabe v. Clericus: Antwerp. 1700. 6 T. Fol.

die frühern Bemühungen, sie scharf auszusprechen, zu behaupten und zu entwickeln erzeugte, sich aber meistens als Resultat einer freyeren Schriftauslegung und gründlicheren Geschichtsforschung darstellte. Letzteres bestimmte den wissenschaftlichen Charakter der neuen Dogmatik; derselbe war mehr exegetisch und historisch, als dialektisch, mehr kritisch, als eigentlich dogmatisch. Die scholastische Form mit ihrem Apparate verschwand, der Vortrag wurde fast populär; dagegen vermehrten und erweiterten sich die exegetischen Untersuchungen und die dogmen-historischen Mittheilungen, unter denen allmählig auch die Kirchenlehre ihren Platz erhielt. Dessen, was positiv als Lehre aufgestellt wurde, ward immer weniger, eine directe Entwickelung selbst der allgemeinen Religionswahrheiten nach Art der älteren Theologen immer seltener, und wenn sich nicht so viel Stoff vorgefunden hätte, dessen Anführung und Beurtheilung der Glaubenslehre einen gewissen Umfang gab: so hätte die wissenschaftliche Darstellung der zum Grunde liegenden dogmatischen Ueberzeugung oft dürftig genug ausfallen müssen. Die eigene Productivität schien der Dogmatik auszugehn, stand wenigstens in keinem rechten Verhältniß zu der kritischen Gelehrsamkeit; mit großem Aufwande reinigte man den Bauplatz von den Trümmern der eingestürzten Paläste, und legte tiefe Schachten an, um besseres Material zu Tage zu fördern; gleich aber, als wäre damit die Kraft erschöpft, überließ man es Jedem selbst, sich ein wohnliches Häuschen zusammenzuzimmern, wenn er den Boden noch sicher und den Baustoff noch tauglich dazu fand*), oder übernahm man die Mühe für ihn, so war es ein einstweiliger Nothbau, der zu seiner Zeit wieder in Schutt gelegt ward. Die Kantische Restauration der Philosophie ließ eine neue Anregung des systematischen Gei-

*) So namentlich Semler in seiner an dogmen-historischen Notizen reichen Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam. Hal. 1774.

stes auch in der Dogmatik hoffen; so lange sie aber genöthigt ist, sich einer der Hauptsache nach bloß historischen und kritischen Methode zu bedienen, so lange man sich entweder zu unsicher fühlt, um das Geschäft der dogmatischen Reflexion auf eigne Hand zu betreiben, oder es nicht kann, ohne sich in das Gebiet der Philosophie zu verirren: so lange haben wir noch keine wahre eigenthümliche Dogmatik. Geschichtsforschung und Kritik sind ein Paar sehr wesentliche Bedingungen ihres Fortschritts; Bestrebungen aber, die sich allein darauf beschränken, scheinen, (da von der Furcht, die früher Manchen abhielt, rein mit der Sprache herauszugehn, jetzt schwerlich mehr die Rede seyn kann,) ein gewisses Unvermögen zu verrathen, welches, statt selbst hervorzubringen, sich begnügen muß, was eine andre Zeit hervorgebracht hat, nicht etwa in wahres geistiges Eigenthum zu verwandeln und gleichsam neu aus sich zu reproduciren, sondern bloß historisch treu zu referiren und kritisch zu zersetzen; sie führen zu keinem befriedigenden Resultat, weil Alles, was auf diesem Wege gewonnen wird, d. h. nach der großen kritischen Sichtung übrig bleibt, der Befürchtung Raum läßt, daß nur ein größerer Scheidekünstler zu kommen braucht, um es ebenfalls in Dunst verrauchen zu lassen; sie haben kein festes Fundament, denn jede nicht bloß formale Kritik ist leer, wenn der Standpunct, von welchem sie ausgeht, die Ansicht, die ihr zum Grunde liegt, nicht auch für sich gehörig entwickelt und begründet werden können. Letzteres trifft Diejenigen freylich nicht, die, wie z. B. Tieftrunk*), die Principien eines bestimmten philosophischen Systems zum Grunde legen, welches sich auf seinem Gebiete hinlängliche Geltung erworben hat, um das Unternehmen, von ihm aus auch die einzelnen historischen und positiven Wissenschaften zu bearbeiten, zu

*) Dessen Religion der Mündigen (Berl. 1800. 2 Bände,) wohl noch immer die gründlichste Darstellung der Religionslehre nach Kantischen Grundsätzen seyn dürfte.

entfernt, als Michaelis, und die Art, wie Daub von der Philosophie Gebrauch macht, ist sehr verschieden von der bey Ammon oder Stäudlin.

Sieht man auf die theologische Grundansicht, die sich in den Bearbeitungen der Dogmatik ausspricht, so finden Einige die Wahrheit, der sie anhängen und die sie ins Licht zu setzen suchen, in dem kirchlich-symbolischen System, welches sie daher, wenn auch mit einigen Modificationen und Milderungen, festhalten, (symbolische Theologen, wie Seiler, Storr, Marheineke;) Andere in einem aus der Bibel gezogenen Lehrbegriff, der in manchen nicht unwesentlichen materialen Bestimmungen von jenem abweicht, aber auf demselben formalen Princip, der Anerkennung der Schrift als Urkunde einer übernatürlichen Offenbarung, beruht, (Schrifttheologen, wie Döderlein, Schott;) Andere in einer gewissen philosophischen Religionslehre, (Vernunfttheologen, wie Steinbart, Henke, Wegscheider;) welche letztere nun weiter, theils nach den philosophischen Schulen unterschieden werden können, denen sie, sey es mit strenger Consequenz, oder mit einem gewissen eklektischen Synkretismus anhängen, theils nach der Art, wie sie sich das Verhältniß der allgemeinen Religionswahrheiten zu dem Positiven der Bibel- und Kirchenlehre denken, ob sie z. B. die aus der Vernunft nicht erweislichen Lehren und Vorstellungen der Schrift bloß für Vehikel der Mittheilung, Darstellung und Einkleidung, und daher die darauf fortbauenden dogmatischen Bestimmungen der Kirche größtentheils für Mißverständnisse und Irrthümer halten, wovon die Wahrheit immer mehr zu reinigen sey, (was, mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, die Meinung der meisten bisherigen Vernunfttheologen ist;) oder ob sie eine nothwendige Symbolik der religiösen Ideeen, eine Art von religiöser Sprache darin erblicken, die beybehalten, ja cultivirt, aber jenen gemäß gedeutet werden muß, (eine Ansicht, die vornehmlich von dem

Verfaſſer unſers Lehrbuchs wiſſenſchaftlich durchgeführt *) und wohl die einzige iſt, die mit dem hiſtoriſchen Sinne der neuern Zeit und der wiedererwachten Achtung gegen die Geſchichte beſtehen kann, weßhalb ſie wahrſcheinlich immer mehr die herrſchende Form der Vernunfttheologie werden wird.) **)

Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe verſchiedenen Claſſen in einander übergehen ***), und wir wünſchen nichts mehr, als daß ſie ganz in einander aufgehen, daß die Zeit bald kommen möge, wo es keine der Schrifttheologie

---

*) Vergl. deſſelben Religion und Theologie, S. 228 u. f. (der zweyten Aufl.) Uebrigens ſind ſeit Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts (1780) manche Verſuche gemacht worden, um das Verhältniß des Natürlichen und Poſitiven im Sinne der Vernunfttheologie zu beſtimmen, (namentlich auch in mehreren Schriften, die den Gegenſatz des Rationalismus und Supernaturalismus vermitteln wollen, wie Köhlers Supernat. u. Rat. in ihrem gemeinſchaftlichen Urſprunge ꝛc.; Lpz. 1818. Kleins Grundlinien des Religioſismus. Lpz. 1819,) aber ohne auf die Behandlungsart der Dogmatik einen ſo durchgängigen Einfluß zu gewinnen, daß ſie hier in Betracht kommen könnten.

**) Zum Grunde liegt bey dieſer Claſſification, (in Uebereinſtimmung mit dem, was S. 42 u. f., beſonders S. 60 u. f. bemerkt worden,) das verſchiedene Verhältniß zum Kirchenglauben, wobey wir jedoch ſtatt der ſo oft gemißbrauchten Bezeichnungen Orthodoxen und Neologen, Rationaliſten und Supernaturaliſten, lieber andere wählten, die freylich einen andern Sinn haben würden, wenn man bloß auf die Methode ſähe, oder auf das, wovon Jemand ausgeht; denn freylich lehrt die Erfahrung, daß auf dem Wege der Schriftauslegung, ja ſelbſt der Speculation, der Eine zum kirchlichen Lehrbegriff gelangt, (wie Storr, Marheineke,) der Andere zu einer gewiſſen Vernunfttheologie, (z. B. Eckermann.)

***) So könnte z. B. Morus zur erſten und zur zweyten Claſſe gerechnet werden; als das, was über den kirchlichen Charakter einer Dogmatik entſcheidet, dürfte indeß die Lehre von der Sünde und die damit zuſammenhängende von der Rechtfertigung anzuſehen ſeyn.

entgegengesetzte Vernunfttheologie, keine der symbolischen entgegengesetzte Schrifttheologie giebt, sondern wo Jeder, wie er ja dem kirchlichen Lehrbegriffe verständiger Weise nicht anhängen kann, wenn er ihn nicht für biblisch und vernünftig hält, symbolischer, Schrift- und Vernunfttheologe zugleich seyn wird*). Darauf ist denn auch wirklich das Bestreben vieler unserer ersten Dogmatiker gerichtet, so verschieden auch die Wege sind, auf welchen z. B. ein Ammon, ein Daub, ein Bretschneider dahin zu gelangen suchen.

Wer sich nur durch eignes Studium einiger der Hauptwerke in vertrautere Bekanntschaft mit der neuern Dogmatik setzen will, den verweisen wir, was die Schriftauslegung betrifft, auf Zacharias biblische Theologie und Eckermanns Handbuch der Glaubenslehre; jene giebt eine ausführliche, von der alten Einseitigkeit und Befangenheit freye, den Fortschritten der Auslegungskunst angemessene Erklärung der biblischen Beweisstellen im Geiste des kirchlichen Lehrbegriffs; dieses sucht durch Unterscheidung nicht bloß der biblischen Vorstellungen von späteren, sondern auch der wesentlichen Religionslehren von den damit verbundenen Zeitbe-

*) Daher deuten auch die gewählten Benennungen keinen eigentlichen Gegensatz an, obwohl man dieß bisweilen, wie mich dünkt, mit Unrecht, fordert. Denn warum sollten z. B. die Bezeichnungen der beiden theologischen Parteyen, die man Rationalisten und Supernaturalisten zu nennen pflegt, einander gerade auch etymologisch entgegengesetzt seyn? Ist es nicht zweckmäßiger, daß sie eben das ausdrücken, worauf jede Partey das meiste Gewicht legt, die eine die Beziehung auf die Vernunft, die andere auf den Begriff des Uebernatürlichen, gerade wie auch die so passenden Benennungen der Evangelischen und der Katholiken jene die Beziehung auf das Evangelium, diese auf die allgemeine Kirche, womit übereinzustimmen jede Partey für das Wichtigste hält. Kann und soll Beides verbunden werden, desto besser, so führt ja selbst der Name auf den Weg der Versöhnung! Nach derselben Analogie wünsche ich auch die oben gebrauchten Bezeichnungen beurtheilt.

griffen die Offenbarung auf das zurückzuführen, was nach der Ansicht des (als Lehrer und Collegen von mir sehr verehrten) Verfassers der unparteyisch prüfenden Vernunft als wahr und annehmungswürdig erwiesen werden kann. Nicht sowohl durch Auslegung einzelner Stellen, (obwohl auch darüber viele nicht unerhebliche Winke gegeben werden,) als durch eine scharfsinnige, kunstreiche, von großer Bibelkenntniß unterstützte Verbindung derselben weiß Storr den kirchlichen Lehrbegriff aus der Schrift zu entwickeln, man möchte sagen, zusammenzusetzen; wogegen Teller und Schott den Inhalt der Bibellehre unter eigenthümliche Uebersichten bringen, von denen sich die eine durch geistreiche, über viele Theile der Glaubenslehre Licht verbreitende Durchführung eines einfachen Grundgedankens, (der Parallele des ersten und zweyten Adams, Röm. 5, 14 u. f. 1 Cor. 15, 21, 47,) die andere durch besonnene exegetische Forschung, durch einen Christlich gläubigen Sinn und mildes, billiges Urtheil empfiehlt. Den kirchlichen Lehrbegriff sucht nach den Bedürfnissen der Anfänger Reinhard, ausführlicher und gründlicher Bretschneider in seinem Handbuche darzustellen, Letzterer, indem er zuerst historisch die in den Bekenntnißschriften enthaltenen Lehrbestimmungen nebst den Modificationen derselben bey älteren und neueren Dogmatikern entwikkelt, und dieselben dann theils nach der Vernunft, theils nach der Schrift prüft, wobey nicht nur die einzelnen Beweisstellen, wo es nöthig [illegible]erläutert, sondern auch die biblischen Vorstellungen im Zusammenhange berücksichtigt, endlich von der historischen Ausbildung der Dogmen eine Uebersicht gegeben wird, so daß dieses Werk ein vorzüglich brauchbares Hülfsmittel des dogmatischen Studiums darbietet. Aus Döderleins Institutio kann man den Zustand der Glaubenslehre bey den aufgeklärten und gemäßigten Theologen der vorkantischen Periode am beßten kennen lernen; sie enthält zugleich einen Schatz von gelehrten Bemerkungen über die Auslegung der Beweisstellen, über Dogmengeschichte

und die verschiedenen theologischen Meinungen von allen Artikeln des Glaubens, in einer einfachen, klaren Sprache vorgetragen. Wegscheiders Lehrbuch hat sich durch eine gedrängte Darstellung der Bibel- und Kirchenlehre mit kurzen Notizen über die geschichtliche Entwickelung der Dogmen und einer Würdigung derselben nach den herrschenden Ansichten der theologischen Partey, welche die allgemeinsten Resultate der Kantischen Religionsphilosophie in ihre Ueberzeugung aufgenommen hat, Beyfall erworben. Dagegen haben Daubs und Marheinekes dogmatische Schriften die Anerkennung nicht gefunden, die ihnen doch schon dann gebührte, wenn man sie auch nur als Versuche betrachtete, die Glaubenslehre aus dem Gesichtspunct einer andern, als der kritischen und der mit ihr verwandten philosophischen Schulen zu bearbeiten*), und wenn sie kein Verdienst hätten, als den beynah vergessenen speculativen Gehalt einiger Dogmen ins Licht zu setzen, oder wenigstens die Aufmerksamkeit darauf hinzulenken; wer sich aber weder bey einer bloß historischen Theologie, zumal derjenigen, die ihre Hauptstärke in der Kenntniß fremder Meinungen und Irrthümer hat,

*) Und zwar einer Schule, der man wenigstens ihre historische Bedeutung, ihre Stelle in der Geschichte nicht wird nehmen können; will man denn ihren Anhängern das Recht absprechen, sich das Christenthum auch auf ihre Weise anzueignen? Dann muß man die viel besprochene universelle Tendenz des Christenthums, seinen Beruf, jede Form des menschlichen Lebens, jede Gestaltung des Staats, der Kunst, der Wissenschaft mit seinem Geiste zu durchdringen, schlecht begriffen haben. Aber diesem Geiste, sagt man, widerstreiten die Lehrsätze jener Schule; nun, Andre meinen; daß die Lehrsätze der kritischen Philosophie ihm auch widerstreiten. Man darf ja aber wohl voraussetzen, daß Diejenigen, die das Christenthum annehmen, gerade jene widerstreitenden Lehrsätze werden aufgegeben oder modificirt haben, oder daß das Christenthum selbst, ein Mal zugelassen, seine höhere Kraft darin beweisen werde, daß es der Philosophie Herr wird, und sie unter den Gehorsam Christi gefangen nimmt, (2 Cor. 10, 5.)

noch bey einer Religionsphilosophie befriedigen kann, die im Grunde nur von subjectiven Gesetzen der Verknüpfung unserer Vorstellungen weiß*), der wird wohl noch andere Gründe finden, um einem Streben Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, welches sich der objectiven Realität der religiösen Ideeen zu versichern und die Christliche Wahrheit nicht als eine bloß äußerlich gegebene hinzunehmen, sondern in ihrem ewigen Grunde zu erkennen und sich als eine selbst besessene und gewußte anzueignen sucht; gesetzt auch, er glaubte, daß es auf dem eingeschlagenen Wege sein Ziel nicht erreichen kann**).

Seit De Wettes Lehrbuch erschienen ist, sind von mehreren in demselben aufgeführten Werken verbesserte

*) Die Ideeen bedeuten ja Kant nichts anders, als subjective Maximen, in der systematischen Verknüpfung der Erkenntnisse nicht stille zu stehn, und daß sie bey dieser Ansicht nichts anders bedeuten können, muß Jedem noch klarer geworden seyn, seit Fries sie auch auf die Einheit der Apperception zurückgeführt hat. Wer ein Mal begriffen hat, daß und wie sie hieraus hervorgehen, und ihrem Inhalte zu Liebe ihren Ursprung nicht wieder vergißt, der kann in Wahrheit nichts in ihnen sehn, als die in ihnen reflectirte Einheit des Erkenntnißvermögens, gleichwie der Naturforscher im Regenbogen nichts sehen kann, als die durch den Regen reflectirten Sonnenstrahlen.

**) Warum wir dieß bezweifeln müssen, erhellt aus dem S. 27 über Religionswissenschaft und S. 80, besonders S. 83 u. f. über das Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie Gesagten. Weniger Gewicht können wir auf den gewöhnlichen, zum Theil auf Mißverständniß beruhenden Vorwurf legen, als wollten jene Dogmatiker den biblischen und symbolischen Begriffen fremde Philosopheme unterschieben; einen Vorwurf, der andere Theologen weit eher trifft, (vergl. Baumgarten-Crusius: Einleitung in die Dogm. S. 160 — 162,) der aber überhaupt wohl oft nichts anders ist, als eine Nothwehr Derjenigen, welche meinen, (wie einst die positiven Theologen im Gegensatz gegen die scholastischen, §. 14,) es müsse nun ein Mal sein Bewenden haben bey der bloß äußern, historischen Auffassung der Dogmen.

Auflagen herausgekommen*), auch haben wir in F. A. Kleins Darstellung des dogmatischen Systems der evangelisch-protestantischen Kirche (Jena 1822) ein für das historische Studium des kirchlichen Lehrbegriffs recht nützliches Hülfsbuch erhalten; die wichtigste Bereicherung der dogmatischen Literatur ist aber unstreitig die bereits angeführte Christliche Glaubenslehre von Schleiermacher. Welche Bedeutung wir derselben beylegen, brauchen wir um so weniger zu wiederholen, da unsere ganze Darstellung es ausspricht. Sie wird aber auch allgemeiner in dem Grade mehr anerkannt werden, als man ihre Principien richtiger verstehn, und sich in der Schätzung ihres eigenthümlichen Verdienstes nicht durch eine falsche Ansicht von ihrer Tendenz, oder durch Verwechselung des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen wird irre leiten lassen**).

---

*) Von Schotts Epitome die zweyte, Lpz. 1822; von Stäudlins Lehrbuch die vierte, Gött. 1822; von Wegscheiders Compendium die vierte, Halle 1823; von Bretschneiders Handbuch die zweyte, 1822, und von seiner Entwickelung der dogm. Begriffe die dritte, 1825.

**) Das Hauptverdienst dieses Werkes finde ich nicht in dem Geiste und der Eigenthümlichkeit, in der Schärfe und Klarheit, womit alle Theile der Glaubenslehre in demselben aufgefaßt und entwickelt sind; denn dieß wären Vorzüge, die zwar ihm selbst eine der ersten Stellen unter den Bearbeitungen der Dogmatik sichern, die aber, weil sie am wenigsten mittheilbar sind, auf die Behandlung derselben im Allgemeinen den Einfluß nicht üben könnten, den ich von ihm mit Zuversicht erwarte: sondern darin, daß es die Dogmatik auf die Thatsachen des Christlichen Bewußtseyns als ihre Grundlage und ihren wahren Gegenstand zurückgeführt, und dadurch sowohl den Glauben selbst gegen die Eingriffe der ihre Gränze verkennenden Wissenschaft gesichert, als auch der Glaubenslehre ihre Selbstständigkeit wiedergegeben hat; denn diese erscheint nun nicht als bloß aus historischen oder speculativen Elementen zusammengesetzt, sondern hat ihre unabhängige und lebendige Quelle im Christlichen Gemüthe. Der systematische Geist, die dialektische Kunst, kurz die wissenschaftliche

§. 19.

Schließlich haben wir nun noch zu erwägen, ob und inwiefern die Dogmatik in unserer Kirche den Anforderungen entsprochen hat, die nach §. 13 an eine Bearbeitung derselben zu machen sind, wobey wir die ältere und die neuere Zeit zugleich berücksichtigen wollen.

Vollendung in der Durchführung dieser Ansicht hat allerdings ihren Werth für sich, ist aber besonders deßhalb wichtig, weil sie die Möglichkeit klar an den Tag legt, von ihr aus die Dogmatik zu begreifen, mithin eine ähnliche Bestätigung ihrer Wahrheit abgiebt, als eine Hypothese durch die vollkommene Erklärbarkeit des aus ihr Abzuleitenden empfängt. — Zu den falschen und irre leitenden Ansichten von diesem Werke gehört die, (namentlich in einer Recension im Mayhefte der Hallischen Literaturzeitung vom Jahre 1823, S. 49 u. f. aufgestellte, dann von mehrern Seiten wiederholte,) als sey es nur ein Versuch, den Pantheismus in die Christliche Dogmatik einzuführen. Gesetzt, es herrschten wirklich pantheistische Vorstellungen in demselben, so wäre dieß eben etwas Außerwesentliches, mit der Hauptsache nicht Zusammenhängendes. Oder will Jemand behaupten, es sey dem Pantheismus eigen, daß er das Wesen der Religion im Gefühle finden müsse, oder, wer das Wesen der Religion im Gefühle finde, sey nothwendig Pantheist? Kann Jemand dieß behaupten, der da weiß, daß gerade der größte und geistreichste Gegner des Pantheismus in allen seinen Gestalten, Fr. H. Jakobi, das Gefühl als die einzige Quelle eines dem Pantheismus entgegengesetzten Glaubens bezeichnete? Ich bekenne mich unumwunden zum Theismus, glaube aber dadurch auf keine Weise mit der von Schleiermacher aufgestellten Ansicht vom Wesen der Religion in Widerspruch zu kommen. Doch, worauf stützt sich jene Meinung vom Pantheismus der Schleiermacherschen Dogmatik? Zum Theil auf einen beschränkten Begriff vom Theismus, zum Theil auf ein Mißverständniß von Schleiermachers Absicht, wenn er, um Dogmatik und Speculation ganz aus einander, und daher auch die erste abzuhalten, daß sie der speculativen Entscheidung nicht vorgreife, nur den Punct bezeichnet, bis zu welchem auch eine dem Pantheistischen sich annähernde Ansichtsweise dem Christlichen Bewußtseyn nicht durchaus widerspreche, wird ihr denn damit schon ein Vorzug eingeräumt? Ueberhaupt scheinen sich aber Manche in das nicht

Ueberhaupt hat die Dogmatik in unserer Kirche ihre eigentliche Bestimmung, das unmittelbare religiöse Bewußtseyn reflectirend aufzufassen und darzustellen, nicht hinreichend erkannt, und daraus dürften die meisten Mißgriffe, vormals, wie in neueren Zeiten, zu erklären seyn. Nicht als wenn die deutliche Erkenntniß dieser Bestimmung absolut nothwendig wäre; es ließe sich denken, daß auch ohne sie das Rechte getroffen würde, zumal in Zeiten, wie die der Reformation, wo ein lebendiger Glaube, ein lebendiges Gefühl das Wort führt, und den verwirrenden Einfluß wissenschaftlicher Mißverständnisse abwehrt, wie in Luthers Schriften, großentheils auch bey Melanchthon, Chemnitz, Calvin. Eigentlich aber nahm die Bearbeitung der Dogmatik bey uns von Anfang an die Richtung, daß man sie aus einzelnen Schriftstellen logisch ableiten und zusammensetzen wollte, was von der Meinung ausging, als sey ihr Inhalt nur eine gewisse Erkenntniß, von andern Erkenntnissen in nichts verschieden, als daß sie eine andere Quelle habe, nämlich gewisse geoffenbarte Lehrsätze. Dieselbe Richtung blieb ihr in neuerer Zeit, ja man verfolgte sie mit mehr Consequenz, indem man herauswarf, was nicht unmittelbar in der Schrift stand; und Mancher entfernte sich dabey so weit von Allem, was der Dogmatik eine wissenschaftliche Selbstständigkeit giebt, daß die Ausmittelung des Lehrbegriffs zu einer bloß historischen und hermeneutischen Operation zu werden schien. Dagegen entwickelte sich bey Andern, welche die Schrift als einen solchen Codex positiver Lehrsätze von unmittelbar göttlicher Autorität nicht ansehn und sich bey einem bloß historischen Glauben nicht beruhigen konnten, das entgegengesetzte

finden zu können, was eine der schönsten Seiten dieses Meisterwerks seyn dürfte, jene großartige Toleranz, die sich, so viel möglich, über die Gegensätze zu stellen und, ohne sie zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das Christliche Bewußtseyn gleichmäßig in ihnen ausdrücken könne.

Streben, die Dogmatik in bloße Philosophie zu verwandeln. Dieß sind die beiden Extreme, zwischen denen sich die Bestrebungen der Dogmatiker bis jetzt bewegten, ohne zu einer wahren Vermittelung kommen zu können. Allerdings sind auch die Ansprüche des Gefühls, oder vielmehr des praktischen Christenthums geltend gemacht worden; aber theils ist man damit nicht durchgedrungen, theils zog man auch daraus nur ein negatives Princip der Simplification, was eben so leicht gemißbraucht, als recht gebraucht werden konnte. — Man muß indeß, was die Dogmatik war und wie sie wirklich zu Stande kam, von der Art, wie man sich ihre Entstehung dachte, unterscheiden. In Wahrheit war die ältere Dogmatik das Werk eines lebendigen Glaubens und eines eigenthümlich ausgebildeten Gefühls, was das Geschäft der Auslegung leitete und unbewußter Weise auf ihre Resultate einfloß; sie war daher, wie sie es seyn soll, ein treues Bild des Christlich-evangelischen Bewußtseyns, obwohl mit manchem Beywerk, was gerade zur Aehnlichkeit nicht beytrug. Die neuere Dogmatik dagegen betrieb das Geschäft der Auslegung in gewisser Hinsicht unbefangener, und ließ daher Vieles fallen, was man bis dahin festgehalten hatte; sie hörte dadurch aber auf, das Christliche Gefühl treu und angemessen auszudrücken, und stellte nur jene allgemeinen Elemente des frommen Bewußtseyns dar, die übrig blieben, nachdem sich das Eigenthümlich-Christliche verdunkelt hatte, oder völlig eingeschwunden war. Dieß hatte denn auch auf die Vollständigkeit der Analyse, auf die allseitige Entwickelung des religiösen Bewußtseyns Einfluß. Der älteren Dogmatik kann man in dieser Hinsicht keinen Mangel vorwerfen, sie hat vielmehr um eine genaue und erschöpfende Bestimmung der Dogmen ein unleugbares Verdienst; nur wurde ihr Verfahren mehr durch die Logik, als durch das religiöse Bewußtseyn selbst geleitet, und aus Mangel an Klarheit über ihr Verhältniß zur Schrift ward Vieles in die Dogmatik aufgenommen, was kein Element derselben seyn kann,

(z. B. die ausführlichen Erklärungen über die Schöpfungsgeschichte in der Genesis;) und selbst die Versuche, von der unfruchtbaren Dialektik abzuleiten, z. B. die Föderalmethode, machten diesen Fehler ärger. Von der neuern Dogmatik muß man rühmen, daß sie die Wissenschaft von unnützen scholastischen Subtilitäten gereinigt hat; sie warf aber auch Vieles weg, was keine bloße Subtilität war, sondern zum Wesentlichen des Christlichen Glaubens gehörte, und das Interesse an der dogmatischen Reflexion hat sich so sehr verloren, daß die Lehrgebäude der Dogmatik zum Theil selbst in Vergleich mit ältern Bearbeitungen der natürlichen Theologie sehr mager und dürftig erscheinen. — Was die systematische Methode und Anordnung betrifft, so wollen wir darauf am Schlusse des §. zurückkommen.

Die Dogmatik soll aber allerdings nicht bloß unser religiöses Bewußtseyn treu, vollständig und in wissenschaftlicher Ordnung darstellen, sie soll sich auch aus der Schrift und aus den symbolischen Büchern als Christlich und Lutherisch rechtfertigen; sie soll den historischen Zusammenhang mit frühern Bemühungen um die Bestimmung und Entwickelung der Glaubenslehren achten und bewahren.

Was nun die Nachweisung ihrer Begriffe und Lehrsätze in der Schrift betrifft, so ist diese von jeher für eine ihrer wichtigsten Aufgaben gehalten worden; die Art des Verfahrens dabey war aber sehr ungleich. So lange die Schriftmäßigkeit unsers Lehrbegriffs noch in Frage zu stehen schien und gegen die katholische, zum Theil auch gegen die Partey der Reformirten zu vertheidigen war, sah man sich zu einer gewissen Aufmerksamkeit und Sorgsamkeit in der Beweisführung genöthigt, obwohl man Manches als allgemein zugestanden voraussetzen durfte, was uns so ausgemacht nicht scheint. Später, da sich unsere Kirche consolidirt hatte,

nahm man es nicht mehr so genau; man häufte die Beweisstellen ohne Unterschied, und leitete aus ihnen ab, was nur der logische Scharfsinn darin finden wollte. Die neueren Gegner der Kirche, die Fortschritte der Kritik und der Geist der Zeit führten dann wieder auf strengere Auswahl und gründlichere Methode, doch dauerte es noch lange, ehe man zu einer gewissen Unbefangenheit kam und biblische Vorstellungen von späteren unterscheiden lernte. Erst da man sich von den Fesseln der symbolischen Autorität, wie von der alten Vorliebe für die eigenthümlichen Lehren des ursprünglichen Protestantismus, gänzlich losgemacht hatte, fing man an, die Schrift rein grammatisch und historisch aus sich selbst erklären zu wollen und die biblischen Begriffe als solche zum Gegenstande sorgfältigerer Erörterung zu machen. Nun kam aber die Unterscheidung der eigentlichen Lehre und der Einkleidung dessen, was man für allgemein gültige Wahrheit erkannte, von bloßen Zeitvorstellungen und Accommodationen auf und damit eine ganz andere Art von Hermeneutik und Kritik, die im Dienste von Religionsansichten, welche wenigstens nicht auf dem Wege reiner Schriftforschung entstanden waren, nicht bloß Vieles für unbiblisch erklärte, was doch einen guten Grund in der Bibel hatte, und ihren Aussprüchen einen denselben fremden Sinn unterlegte, sondern namentlich in der Durchführung jener Unterscheidung höchst einseitig und willkürlich zu Werke ging. Wer indeß die vorhandenen Hülfsmittel und Vorarbeiten mit geschichtlichem Sinne und geübtem Urtheile zu benutzen weiß, der wird auch von dieser einseitigen Kritik Vortheil ziehen und in den wesentlichsten Stücken über Christi und der Apostel Lehre nicht in Zweifel bleiben können. Wäre daher die Ausmittelung des in der Schrift enthaltenen Lehrstoffs und die Absonderung desselben von jeder spätern Zuthat hinreichend, um die Dogmatik von dieser Seite zur Vollkommenheit zu bringen: so müßte man sich wundern, daß sie dieselbe nicht schon erreicht hätte. Wir haben aber schon früher erin-

nert*), (und wer daran zweifelte, den müßte die Geschichte der Schriftauslegung und Bibelkritik selbst davon überzeugen,) daß nicht nur auf solchem Wege keine Dogmatik zu Stande kommen kann, sondern daß sich auch die biblische Beweisführung einen ganz andern Standpunct und ein anderes Verfahren zu eigen machen muß.

Die Rechtfertigungen ihrer Darstellungen aus den symbolischen Büchern war den ältern Dogmatikern kein besonderes Geschäft, denn sie nahmen die Bestimmungen derselben geradezu auf; jeder Gegensatz der eigenen Ueberzeugung, der biblischen und der Kirchenlehre war ihnen fremd, der einzige Fall, wo die Uebereinstimmung mit den Bekenntnißschriften ausdrücklich zur Sprache kommen mußte, war, wenn sich bey gewissen Streitfragen ein Gegner auf sie berief; übrigens hing man nur zu sehr an ihrem Buchstaben, und suchte jede Abweichung von demselben mit allem polemischen Eifer zu bekämpfen. Die neuere Dogmatik fing damit an, daß dieser Eifer erkaltete; suchte dann durch Unterscheidung des Geistes und des Buchstabens, des Wesentlichen und Unwesentlichen, der Schärfe der symbolischen Bestimmungen auszuweichen, und ging endlich zur Polemik gegen dieselben über. Anfangs accommodirte man sich noch der symbolischen Sprache, allmählig suchte man sie mit einer andern, der Schrift, wie man behauptete, und der veränderten Ueberzeugung besser entsprechenden zu vertauschen; die kirchlich-symbolische Lehre wurde nur bloß historisch angeführt, früher oft oberflächlich genug, in neuern Werken ausführlicher und gründlicher; damit pflegte man eine bald günstigere, bald ungünstigere Kritik zu verbinden. Eine Verpflichtung der Dogmatik, die Beziehung auf den gemeinsamen Glauben festzuhalten, den Lehrbegriff im Geiste der

*) S. 65 u. f.

Bekenntnißschriften fortzubilden, die innere Einheit mit ihnen zu bewahren und nachzuweisen, ward im Allgemeinen nicht anerkannt.

Dagegen hat man in neuern Zeiten die Geschichte der Dogmen sorgfältiger und mehr mit dem Auge des Geschichtforschers berücksichtigt, als früher, wo man der verschiedenen Bemühungen um die Ausbildung des Lehrbegriffs nur gedachte, um sie entweder als rechtgläubig in Schutz zu nehmen, oder zum Gegenstand einer sehr befangenen Polemik zu machen; gewiß nicht der günstigste Standpunct für ihre richtige Auffassung und Würdigung! Auf der andern Seite möchte man aber fragen, was die Dogmatik durch Aufnahme rein historischer Elemente gewinne? Die Dogmengeschichte kann auf eine Weise behandelt werden, daß sie eine Erklärung und Rechtfertigung der Glaubenslehre auf historischem Wege ist. Wie Alles, so bildet sich auch die dogmatische Reflexion nach historischen Gesetzen und Bedingungen aus, kann also in so fern nur aus der Geschichte genetisch begriffen werden. Die Geschichte macht uns manche Dogmen verständlich, indem sie zeigt, wie sie ursprünglich mit dem religiösen Leben zusammenhingen, dem sie in der abstracten Form, in der sie uns überliefert worden, so fremd zu seyn scheinen. Die Geschichte lehrt, warum sich der kirchliche Lehrbegriff gerade so und nicht anders entwickeln mußte, warum wir also auch jetzt nicht ohne Widerspruch gegen die Principien, oder gegen die Analogie desselben von gewissen Lehrbestimmungen abgehn, oder in wie weit wir es können, u. s. w. Selten ist aber dieß der Gesichtspunct gewesen, den man bey den eingestreuten dogmen-historischen Bemerkungen festgehalten hat; weit öfter haben sie beytragen müssen, den Kirchenglauben zu untergraben, sey es, daß sie bloß darthun sollten, wie verschieden von jeher die Vorstellungen der Christen über alle Gegenstände ihrer Religion gewesen seyen, oder wie menschlich es bey der Ausbildung der-

selben hergegangen, wie viel Wahn und Mißverstand, wie viel Irrthum und Bosheit dabey mit untergelaufen sey. Noch häufiger hat man über die historische Erklärung die eigentlich dogmatische und religiöse, über die bloß äußeren Veranlassungen und Bedingungen, unter denen eine Lehre aufgekommen und zu Ansehn gelangt ist, ihren innern und bleibenden Grund im Christlichen Bewußtseyn vergessen.

Man muß daher rühmen, was in neuern Zeiten für die historisch-kritische Behandlung sowohl der Bibel-, als der Kirchenlehre und der Dogmengeschichte geleistet ist; bezweifeln kann man aber, ob die historische Kritik für die Vervollkommnung der Dogmatik die Früchte getragen hat, die sie bey richtiger Erkenntniß ihres Verhältnisses zu ihr und zu dem lebendigen Glauben, der ihr zum Grunde liegen soll, hätte tragen können; ihre Resultate blieben zu negativ, und statt den historischen Zusammenhang der neuern mit den ältern dogmatischen Bestrebungen, indem sie ihn ins Licht setzte, fester zu knüpfen, bewirkte sie nur, daß man, wie das Lehrbuch bemerkt, sich zum Theil ohne Noth und mit Unrecht von der alten Dogmatik entfernte.

In Hinsicht einer philosophischen Rechtfertigung der Glaubenslehre leisteten die ältern Dogmatiker so gut wie nichts, weniger aus dem dogmatischen Grunde, weil sie der Vernunft keine Stimme in Glaubenssachen einräumten, als vielmehr deßhalb, weil sich in der Philosophie noch zu wenig eigenthümliches Leben regte, woher es, in der Voraussezzung, daß die Dogmatik in Ansehung ihres Stoffes keine andere Quelle habe und bedürfe, als die heilige Schrift, bey einer bloß formalen Anwendung der Philosophie sein Bewenden hatte. Viel weiter ging ihr Einfluß auch bey den Theologen der Leibnitz-Wolfischen Schule nicht, obwohl diese einen materialen Gebrauch derselben behaupteten, und der hermeneutischen Begründung der Dogmen eine philosophische

an die Seite zu stellen pflegten. Desto mehr galt die Philosophie den neuern Dogmatikern; nur vermißt man an ihnen vielfältig theils die richtige Erkenntniß ihres Verhältnisses zur Dogmatik, theils diejenige speculative Bildung und Einsicht, die dem Werthe, den sie der philosophischen Religionslehre beylegen, entspräche. Die Mehrzahl von ihnen hängt an den allgemeinsten Resultaten gewisser philosophischen Systeme, so weit sie in den Kreis der herrschenden Vorstellungen übergegangen sind, mit einer Zuversicht und einer Befangenheit, die Jedem unbegreiflich dünken muß, der mit dem Gewichte der dagegen erhobenen, durch bloßes Ignoriren nicht beseitigten, Einwendungen nicht gänzlich unbekannt ist; es fehlt nur zu oft ihren Principien an Klarheit und Sicherheit, der Anwendung, die sie davon machen, an Consequenz. Es sind einzelne Lehrsätze, die sie sich angeeignet haben, nicht der philosophische Geist, die eigenthümliche Denkart der Schule, zu der sie sich doch halten; und selbst jene Lehrsätze, wie wenig sind sie oft nach ihrem wahren Sinn und Zusammenhange verstanden! Daher werden denn das eine Mal Annahmen von ganz widerstreitender Natur verbunden, ohne daß man aus dem Widerspruche Arg hat, das andere Mal werden von genau verbundenen Lehren die eine behauptet, die andere geleugnet; oder es wird ein Dogma einem gewissen philosophischen Princip accommodirt, das andere nicht; von einer Begründung, die den befriedigen könnte, der über die ersten Anfangsgründe des philosophischen Studiums hinausgekommen ist, ist nicht leicht die Rede. Und doch wurde die Glaubenslehre einer zum Theil so wenig begründeten und verstandenen philosophischen Ansicht auf eine Weise untergeordnet, bey der sie eine selbstständige Wissenschaft zu seyn aufhört. Anfangs geschah dieß durch Herüberdeuten namentlich der Bibellehre zu den bloßen Lehrsätzen einer natürlichen Theologie, jetzt mehr in Form einer auf Bibel- und Kirchenlehre angewandten philosophischen Kritik; unstreitig ein Gewinn für eine reinere historische Auf-

fassung, die der Willkür dadurch entzogen ist, die man sich vormals, oft unbewußt, erlaubte; aber eben kein Vortheil, weder für eine eigenthümliche Entwickelung, noch für eine unabhängigere Stellung der Dogmatik. Die Kritik, wie sie meistens geübt wird, geht von einem Gegensatze der innern Ueberzeugung des Kritikers und der von ihm der Kritik unterzogenen Lehre aus, wobey es weder zu einer selbstständigen wissenschaftlichen Entwickelung der Ersten, noch zu einer wahren vollkommenen Aneignung der Zweyten kommt; man sieht dem Resultate noch immer den ursprünglichen Zwiespalt verschiedener, nicht in einander aufgehender, sondern sich gegenseitig beschränkender Ansichten an, zwischen denen nur irgend ein Abkommen getroffen ist, ohne daß eine von ihnen zu ihrem vollen Rechte gelangt. Der kritische Standpunct ist nicht der, auf welchem die Dogmatik ursprünglich entstehen konnte, — denn sie mußte da seyn, ehe eine Kritik derselben möglich war, — es ist schon deßhalb auch nicht derjenige, auf welchem sie sich wissenschaftlich vollenden kann. Es ist der Standpunct mehr des Philosophen, dem vor allem ein gewisses System der Philosophie wahr ist, und der da fragt, was ihm darnach die Dogmatik gelten und bedeuten kann, als des Christlichen Theologen, dem vor allem das Christenthum wahr ist, (und zwar an sich, nicht weil es sich nothdürftig auf irgend eine Philosophie reduciren, oder als Hülle ihrer Lehrsätze gebrauchen läßt;) der daher, wenn die Sache ein Mal so stände, die Frage lieber umkehren, nämlich fragen würde, was der Christlichen Glaubenslehre jene Philosophie gelten oder bedeuten könne? Die Berücksichtigung der Speculation hat, unserer Ansicht nach, eine andere Stelle in der Construction der Dogmatik, nämlich da, wo der das ursprüngliche fromme Gefühl ausdrückende Glaube in das Gebiet des Wissens eintritt, und nun allerdings einestheils behütet werden muß, daß er mit der dieses Gebiet beherrschenden Philosophie nicht in Conflict komme, anderntheils, in wie fern er sich Elemente der philosophischen Er-

kenntniß aneignet, einer Sicherstellung durch Nachweisung ihres philosophischen Grundes zu bedürfen scheint. Ob die Dogmatik nun in beiderley Hinsicht ihre Obliegenheiten erfüllt habe, kann Gegenstand einer kritischen Beurtheilung werden; diese geht dann aber nicht auf das Wesen und den religiösen Gehalt der Dogmen, sondern nur auf ihre in der wissenschaftlichen Reflexion erhaltene Form.

Dieß führt uns auf das Grundgebrechen unserer Dogmatik zurück, daß man sie nicht als Reflexion über das unmittelbar gegebene religiöse Bewußtseyn begriff, sondern für ein System reiner Erkenntnisse hielt. In dieser Voraussetzung mußte man, wenn die Dogmatik etwas Anderes seyn sollte, als ein Aggregat von bloß historisch ausgemittelten positiven Lehrsätzen, zur Speculation greifen, als dem einzigen Mittel, sich dieselben wahrhaft zu eigen zu machen. Man übersah, daß sie dem gläubigen Christen wirklich auf andre Weise zu eigen geworden sind, in dem frommen Gefühl, welches seinem Glauben, wie seiner Gesinnung, zum Grunde liegt, und daß es die nächste Aufgabe der Dogmatik ist, den Glauben in seinem lebendigen Zusammenhange mit diesem Gefühl wissenschaftlich aufzufassen und darzustellen, wobey die philosophische, wie die historische Kritik von selbst in ihr richtiges Verhältniß treten wird.

Hiernach wird auch die methodische Anordnung der Glaubenslehre gewürdigt werden müssen. Man hat den dogmatischen Lehrstoff auf mancherley Weise zu ordnen und zu vertheilen versucht; die beßte Ordnung wäre unstreitig diejenige, die dem religiösen Bewußtseyn des evangelischen Christen am beßten entspräche, d. h. die verschiedenen Seiten und Elemente des Christlichen Glaubens in der Bedeutung, Stellung und Verbindung wiedergäbe, die sie in seinem Bewußtseyn haben. Auch hiergegen wird am meisten dadurch gesündigt, daß man die Dogmen zu sehr als rein theoretische

Sätze nimmt, und sie entweder nach ganz äußern Beziehungen classificirt, (z. B. nach der scheinbar gleichen Beziehung auf dieselben Gegenstände, bey vielleicht gänzlicher Verschiedenheit ihrer Quelle im religiösen Gefühl;) oder sie an den Faden irgend eines leitenden Begriffs oder Gedankens reiht, an welchem sie im Christlichen Bewußtseyn nicht zusammenhängen. Wäre z. B. die Idee eines mit Gott geschlossenen Bundes, oder eines von Christo abstammenden neuen Geschlechts in der That der gemeinsame Mittelpunct, auf welchen jedes fromme Gefühl, in dem Maße, als es Christlich und evangelisch wäre, zurückwiese: so müßte man die Ordnung der Föderalmethode, oder des Tellerschen Lehrbuchs loben; nehmen jene Ideeen aber im Christlichen Bewußtseyn die Stelle nicht ein, die das System ihnen anweist, so kann eine von ihnen ausgehende Anordnung den Werth einer eigenthümlichen und geistreichen Combination haben, aber ein treues, seinem Gegenstande, wie es soll, entsprechendes Bild des Christlichen Glaubens giebt sie nicht. Dieß ist aber eine Ausstellung, die, obwohl in verschiedener Hinsicht, die meisten Versuche einer methodischen Anordnung der Glaubenslehre trifft, die unsers Lehrbuchs nicht ausgenommen, obgleich dieses ausdrücklicher, als gewöhnlich, wenigstens so viel anerkennt, daß sie nicht bloß philosophischen Regulativen folgen, sondern die zum Theil historische Beschaffenheit des Stoffs berücksichtigen müsse.

De Wette unterscheidet einen allgemeinen Theil der Dogmatik, diejenigen Dogmen enthaltend, welche die speculativen Ideeen des allgemeinen (allen Religionen zum Grunde liegenden,) Vernunftglaubens ausdrücken, namentlich die Lehren von Gott, seinen Werken und Eigenschaften, (zugleich von der Trinität und anhangsweise von den Engeln,) und vom Menschen, seiner Entstehung, seinem ursprünglichen und jetzigen Zustande; — und einen besondern Theil, der diejenigen Dogmen enthält, welche die

eigenthümliche Weltansicht des Christenthums ausdrücken, und nach der Theorie des Verfassers Sache des Gefühls und der Ahndung sind, wohin er die ganze Christliche Heilslehre nebst der Lehre von den letzten Dingen (oder der Ewigkeit) rechnet. Ihnen schickt er aber einen kritischen Theil voraus, der von den Quellen der religiösen Wahrheit, nach der Ansicht des Protestantismus handelt und die Dogmen von der heiligen Schrift, von Offenbarung und Inspiration befaßt.

Letztere wurden sonst gewöhnlich, (und so auch noch in dem Lehrbuche von Schott,) in die Prolegomena der Dogmatik aufgenommen; da sie aber keineswegs bloß zu den allgemeinen Vorbegriffen gehören, wodurch etwa nur die Idee und die Möglichkeit der Wissenschaft ins Licht gesetzt werden soll, da sie vielmehr einen wesentlichen Bestandtheil der religiösen Ueberzeugung ausmachen, die der Gegenstand der Wissenschaft selbst ist: so muß man es billigen, wenn De Wette sie in der Dogmatik, nicht bloß vor derselben, abhandelt. Eine andere Frage ist es, ob sie nicht mit einer gewissen Seite des Christlichen Glaubens, die ihren eignen Ort im Systeme hat, so genau zusammenhängen, daß sie nicht ohne Schaden ihrer wissenschaftlichen Klarheit davon getrennt werden können; ob es also zweckmäßig ist, aus ihnen, (wie außer De Wette auch Wegscheider und Bretschneider thun,) einen besondern ersten Theil der Glaubenslehre zu bilden, statt sie, (wie Augusti, Marheineke, Schleiermacher,) da abzuhandeln, wohin sie, als Elemente des Christlichen Bewußtseyns betrachtet, gehören. Je mehr man die Dogmatik für ein System von Erkenntnissen ansieht, die sich hauptsächlich nur durch ihre eigenthümliche Erkenntnißquelle von andern unterscheiden, um so natürlicher ist es, ihr die Begriffe und Grundsätze vorauszuschicken, welche die Natur, den Werth und die Benutzung jener Quelle betreffen, (gleichsam die Wissenschafts-

lehre der Dogmatik;) jemehr man den Christlichen Glauben als etwas selbstständig im Christlichen Gemüthe Wurzelndes ansieht, um so weniger wird man den Grund finden, irgend einen organischen Theil desselben, der eben so sehr durch das Ganze bedingt wird, als er die andern Theile bedingt, zum Fundamente des ganzen Gebäudes zu machen.

Die Scheidung des Allgemeinen und des Besondern im Christlichen Glauben scheint in sofern nicht ganz angemessen zu seyn, als Beides überall nicht außer und neben, sondern in und durch einander ist. Doch kann man, ohne dieß zu verkennen, allerdings einen Unterschied machen zwischen dem, was die allgemeine Grundlage des religiösen Bewußtseyns überhaupt ist, und den eigenthümlichen Modificationen desselben im Christlichen Bewußtseyn, da wir nicht nur in unserm religiösen Leben Momente finden, in denen bald jene, bald diese das Uebergewicht behaupten, sondern da es auch gleichsam die entgegengesetzten Pole sind, zwischen denen sich alle Christlichen Gefühle, in stetem Uebergange von einem zum andern, bewegen, so daß wir keins derselben in seiner Vollständigkeit aufgefaßt zu haben glauben dürfen, wenn uns nicht seine zwiefache Beziehung, zum Allgemeinen, wie zum Besondern, klar geworden ist. Auch werden wir Dogmen anerkennen müssen, die außer oder über den Gegensätzen stehen, die dem Christlichen Bewußtseyn als solchem wesentlich sind, die daher von keiner Theilung, welche davon ausgeht, getroffen werden. Nur scheint jene Scheidung in unserm Lehrbuche nicht rein vollzogen zu seyn. Denn die Lehren von der Trinität und von der Sünde, (in der Gestalt, wie sie auch hier vorgetragen werden,) gehören gewiß zu den dem Christenthum eigenthümlichen Lehren und hängen mit dem, was die fromme Gemüthsstimmung zur Christlichen macht, so eng zusammen, daß ihnen wahrscheinlich auch De Wette ihre Stelle in dem besondern Theile würde angewiesen haben, wenn er sich nicht mehr durch seine phi-

losophische Religionstheorie, als durch die unbefangene Betrachtung der Sache selbst hätte leiten lassen.

Reiner hat Schott diese Theilung, ebenfalls von einem theoretischen, aber nicht philosophischen, sondern historischen Gesichtspuncte aus, durchgeführt. Er unterscheidet nämlich die eigenthümliche Lehre Christi, deren Hauptgegenstand das von ihm verkündigte und gestiftete Reich Gottes ist, von denjenigen, welche Christus und die Apostel voraussetzten, um darauf weiter zu bauen und die ihrige daran anzuknüpfen. Dazu gehört nun die Trinitätslehre, nach der ersten Ausgabe seiner Dogmatik auch die Lehre vom menschlichen Verderben, nicht, mithin werden diese zum besondern Theile gezogen; in Ansehung der letzten, der Lehre von der Sünde, hat er aber seinen Plan in der zweyten Ausgabe geändert, was eben keine Verbesserung desselben seyn dürfte.

Bey Wegscheider fehlt es an der Reflexion, worauf De Wettes Eintheilung beruht, in der That stimmt seine Anordnung aber mit der unsers Lehrbuchs überein. Was nämlich bey ihm der erste Theil ist, (die Theologie im engern Sinne,) befaßt im Wesentlichen dieselben Lehren, wie unser allgemeiner Theil, (nur daß er bey Gelegenheit der Schöpfung zwar von dem primitiven Zustande des Menschen handelt, aber nicht von dem darauf folgenden der Sünde;) sein zweyter und dritter Theil dagegen (die Soteriologie und Eschatologie,) entspricht dem besondern Theile bey De Wette. Auch Bretschneiders Eintheilung (auf welche wir späterhin kommen werden,) ließe sich leicht auf die des Lehrbuchs zurückführen. Eine ganz verschiedene Anordnung haben dagegen Marheineke und Augusti gewählt.

Marheineke legt der Dogmatik die uralte Theilung des apostolischen Symbolums zu Grunde, indem er von der

dreyfachen Betrachtung Gottes: als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, aysgeht. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Uebereinstimmung mit dem ältesten und ehrwürdigsten Versuche einer Darstellung des Christenthums nach seinen Hauptlehren, ja mit der von Christo verordneten Taufformel selbst, dieser Eintheilung sehr zur Empfehlung dient. Nur darf man nicht vergessen, daß ein Dogma, was man mit Recht als den Gipfel des Christlichen Lehrgebäudes betrachten mag, darum nicht gerade geeignet ist, die ganze Anordnung desselben zu bestimmen, zumal, nachdem auch die übrigen Theile und Seiten desselben zu einem Grade der Ausbildung gelangt sind, der sie zum Range selbstständiger Glieder erhebt, die andern nicht ohne Zwang ein- und untergeordnet werden können.*) Abgesehen aber von den sehr fühlbaren Schwierigkeiten, die hieraus hervorgehen, abgesehn von den Erinnerungen, die man im Einzelnen gegen die Stellung dieser oder jener Lehre **) erheben könnte, abgesehn auch davon, daß diese Eintheilung derjenigen Ansicht angemessener seyn dürfte, welche in der Dogmatik eine speculative Entwickelung der religiösen Ideeen erblickt, als derjenigen, die wir für die richtige halten, wornach sie eine Reflexion über das Christliche Bewußtseyn ist: so möchte uns besonders dieß in Ansehung ihrer bedenklich machen, daß sie sich von der der abendländischen, namentlich unserer

*) Schon das sogenannte Athanasianische Symbolum scheidet daher die Lehre von der Incarnation von der Trinitätslehre; jene war zu weit ausgebildet, um noch beym zweyten Artikel mit eingeschoben werden zu können.

**) Wie z. B., wenn Marheineke die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung im zweyten Abschnitte abhandelt, (von Gott, dem Sohn,) da doch die alten Symbola im ersten Artikel vom Vater reden als, dem *ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.*

Kirche eigenthümlichen Richtung auf die anthropologische Seite des Christlichen Bewußtseyns zu sehr entfernt; eine Richtung, die sich nicht nur in den Bestrebungen und Aeußerungen unserer Reformatoren *), sondern auch darin unverkennbar ausspricht, daß Speculationen über die Trinität unsere Theologen von jeher ziemlich kalt gelassen haben, (außer in wie fern sie auch hier die hergebrachte Lehre gegen die Socinianischen und andern Neuerungen vertheidigten.) Eine Anordnung der Dogmatik, welche diese in dem Maße hervorhebt, dürfte daher dem Geiste der Griechischen Kirche mehr entsprechen, als der unsrigen.

---

*) Unter welchen eine der merkwürdigsten die bekannte Aeußerung Melanchthons in der ersten Ausgabe der Loci ist: mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus; imo sine magno periculo tentari non possunt. . . . . Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt? . . . . Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem; nam ex his proprie Christus cognoscitur; siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere: non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. . . . Haec demum Christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, qui modo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo adflictam conscientiam consoleris. Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae Christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, etc. philosophabatur? at quit agit? certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem? praevidebat enim fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes.

Augusti*) unterscheidet drey Haupttheile der Glaubenslehre: vom Stande der Sünde, vom Stande der Gnade, und von den Thatsachen des Christenthums und der Kirche. Der erste Theil stellt die menschliche Natur in ihrer Unvollkommenheit und Verdorbenheit dar; der zweyte handelt von der Religion, der Offenbarung, der heiligen Schrift, als Aeußerungen der göttlichen Gnade, um der menschlichen Unvollkommenheit zu Hülfe zu kommen, und knüpft hieran die Belehrungen der heiligen Schrift über Gott, die Engel, den Menschen, Christus, die letzten Dinge; der dritte Theil betrifft Christi Person und Verdienst, das Institut der Christlichen Kirche und die Gnadenmittel.

Bey dieser Anordnung läßt sich die Aussonderung des dritten Theils als eines den beiden ersten coordinirten schwerlich rechtfertigen. Es dürfte schwer halten, einen logischen Theilungsgrund dafür aufzufinden, und wem es nicht klar wäre, daß Lehren und Thatsachen im Christenthume nichts Gesondertes sind, dem müßte es, wie es uns scheint, durch diesen Scheidungsversuch selber klar werden. Dagegen müssen wir, die wir das möglichst enge Anschließen an das Christliche Bewußtseyn und seine natürlichen Gegensätze für das erste Gesetz der Dogmatik halten, der Eintheilung in die Lehre vom Stande der Sünde und vom Stande der Gnade unsern vollen Beyfall geben. Das Grundbewußtseyn des Christenthums ist das der Erlösung und Versöhnung durch Christus; dadurch ist ein Zwiefaches gesetzt, das Bewußtseyn der Sünde, oder des Widerstreites, und das Bewußtseyn der Gnade, oder der Aufhebung des Widerstreites, der Gemeinschaft mit Gott; auf diesen Gegensatz bezieht sich die ganze Mannigfaltigkeit der schmerzlichen und freudigen

*) Von dessen System der Christl. Dogm. mir so eben die zweyte, in Hinsicht der Ordnung nicht veränderte, Ausgabe (Leipz. 1825) zu Händen kommt.

Gefühle, deren Wechsel das innere Leben des frommen Christen bildet. Auch in Hinsicht auf die Fundamentallehre unserer Lutherischen Kirche, die Rechtfertigung durch den Glauben, ist es der Gegensatz der Sünde und der Gnade, auf dessen richtige und vollständige Erkenntniß es vor allem ankommt, den also eine Lutherische Dogmatik so weit als möglich zu verfolgen und durch Nachweisung der Beziehungen, worin alle Theile der Glaubenslehre zu ihm stehen, noch besser aber durch eine Anordnung, welche diese Beziehungen recht hervortreten läßt, ins Licht zu setzen hat. Zu bedauern ist es nur, daß die Ausführung der Anlage nicht ganz entspricht. Augusti bleibt seiner Eintheilung im Grunde nur bis dahin treu, wo er auf die Lehre von der Schrift kommt; dann fügt er die in ihr enthaltenen Religionslehren nach einer bloß äußern Ordnung an, statt sie, ihrem allgemeinen Inhalte nach, wie Schott, vorauszuschicken, soweit sie aber die eigenthümlichen Ideeen des Christenthums betreffen, dasselbe Theilungsprincip auch auf sie anzuwenden. Denn freylich giebt es Lehren, die sich jener Theilung nicht fügen wollen*); das sind nämlich diejenigen, welche die Grundlage und die Voraussetzung jeder eigenthümlichen Religionsansicht ausmachen, und zweckmäßig in einen allgemeinen Theil zusammengefaßt werden; für den besondern Theil der Christlichen Dogmatik dagegen dürfte Augustis Eintheilung als classisch

*) In dieser Beziehung bemerkt De Wette (Rel. u. Theol. S. 231) mit Recht: Wenn man die Christliche Dogmatik nach den beiden Ständen, dem Stande der Sünde und dem Stande der Gnade abtheilt, wohin soll man denn die Lehre von Gott, Schöpfung, Vorsehung u. dgl. bringen? In den Stand der Gnade! Als wenn ich mich im Stande der Sünde fühlen könnte, ohne von einem Gotte zu wissen! Und was haben Ideeen, wie die der Schöpfung, mit der sittlichen Ansicht von Sünde und Gnade zu thun? Der Nachdenkende findet bald, daß jene Ideeen bey diesen Ansichten schon vorausgesetzt werden; sie müssen daher auch vorher abgehandelt werden.

anzusehn und selbst als Kriterium zu gebrauchen seyn, um zu entscheiden, welche Dogmen zum ersten, oder zum zweyten gehören.

De Wette begnügt sich, die Abschnitte des besondern Theils in synthetischer Ordnung auf einander folgen zu lassen. Er fängt daher mit den göttlichen Rathschlüssen zur Erlösung der Menschen an, geht darauf zu Christus über, als dem Mittelpuncte aller göttlichen Veranstaltungen zu ihrer Ausführung, kommt dann auf die Art und Weise, wie sie an uns in Erfüllung gehn, indem er von der göttlichen Gnade, ihren Wirkungen, den Mitteln, wodurch, und der Gemeinschaft, worin sie sich wirksam beweiset, (der Kirche,) handelt, und schließt mit ihrer vollkommenen Verwirklichung in einem andern Leben. Aehnlich auch Wegscheider. Schott dagegen ordnet die hierher gehörigen Lehren nach ihrer Beziehung auf die Idee des Reiches Gottes, die er als die eigenthümliche Grundidee des Christenthums betrachtet. Er handelt daher, (sich der analytischen Ordnung annähernd,) zuerst von Christo, dem Stifter dieses Reichs, nach seiner Person, Natur und Würde, entwickelt dann den Begriff desselben, nicht nur in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, sondern auch nach seiner dereinstigen Vollendung, und zeigt, was Christus auf Erden gethan hat, um uns der Seligkeit desselben theilhaftig zu machen; darauf setzt er die Bedingungen auseinander, die wir zu dem Ende erfüllen müssen, und schließt mit dem Beystande, dessen wir uns dabey von Seiten Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu erfreuen haben, nebst den dazu göttlich verordneten Hülfsmitteln und Anstalten, dem Worte Gottes, der Kirche und den Sacramenten. Auf diese Weise treten alle Dogmen in einen wahren innern Zusammenhang; ob aber die dabey zum Grunde liegende Idee des Reiches Gottes in dem Maße wirklich Grundidee des Christlichen Glaubens nach seiner, dem Protestantismus wesentlichen Gestal-

tung sey, als in diesem System, das ist eine Frage, die man wohl nicht bejahen kann. Schott hat sein Augenmerk mehr auf gewisse, (allerdings nicht zu übersehende,) Aussprüche der Bibel gerichtet, als auf die Art, wie die Bibellehre in unserer Kirche ins religiöse Bewußtseyn übergegangen ist; daher entfernt sich seine Dogmatik, was die Principien ihrer Anordnung betrifft, in etwas von dem Charakter unserer kirchlichen Glaubenslehre; wenigstens dürfte es der katholischen *) Ansicht vom Christenthume näher liegen, als der lutherischen, die Idee des Reiches Gottes zur Grundlage ihrer Dogmatik zu machen. **)

Bretschneider geht in seinem Handbuche von dem Gesichtspunct aus, daß, wie jede, so auch die Christliche Religion das gegenseitige Verhältniß zwischen Gott und Welt darstellen wolle, und handelt demnach, 1) von Gott und dessen Verhältniß zum Menschen überhaupt, (von Gottes Seyn, Wesen und Werken, dabey auch schon von der Trinität;) 2) von der Modification dieses Verhältnisses durch untergeordnete Geister, (von den Engeln und Dämonen;) 3) von dem Menschen und dessen ursprünglichem Verhältnisse zu Gott; 4) von der Veränderung dieses Verhältnisses durch den Sündenfall; 5) vom Rathschlusse Gottes, die Menschen wieder in ein seliges Verhältniß zu sich zu setzen; 6) von der Ausführung dieses Rathschlusses durch Christum, (von Christi Person und Erlösungswerk;) 7) von der Art und Weise, wie der Mensch in das selige Verhältniß zu Gott treten kann, (dem Ordo salutis;) 8) von den äußerlichen Mitteln und Anstalten, die ihn dabey unterstützen, (dem Worte Gottes, den Sacramenten, der Kirche.) — Ist es die Aufgabe, die

*) Nach von Cölln auch der reformirten.

**) Dieß hat z. B. Brenner gethan, in seiner freyen Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs. 3 Bände, 1815 — 18.

abzuhandelnden Locos theologicos nach einem einfachen leitenden Gedanken in eine natürliche und leicht zu übersehende Folge zu bringen, so ist dieselbe durch Bretschneider sehr gut gelöst. Doch ließe sich von jenem seinem Grundgedanken eine mehr ins Wesen eindringende und durchgreifendere Anwendung machen, wenn man in Betracht zöge, daß es nicht sowohl das Verhältniß Gottes zum Menschen selbst, als vielmehr das Christliche Bewußtseyn dieses Verhältnisses ist, welches den Gegenstand der Dogmatik ausmacht. Hieraus ergiebt sich eine Trichotomie, indem man die Reflexion theils auf den Exponenten, theils auf die beiden Glieder jenes Verhältnisses richten, oder indem man theils jenes Bewußtseyn für sich auffassen, theils die dadurch gesetzten Bestimmungen der Idee Gottes, (der Christlichen Theologie,) und der Idee der Welt, (der Christlichen Kosmologie und Anthropologie,) dogmatisch entwickeln kann. Würde nun freylich der ganze dogmatische Lehrstoff unter diese drey Abtheilungen gebracht, so würden dieselben zu Verschiedenartiges in sich befassen. Wohl aber ließe sich sowohl der allgemeine Theil, als jeder der beiden Abschnitte des besondern Theils, die Lehre vom Stande der Sünde und vom Stande der Gnade, nach dieser dreyfachen Abtheilung ordnen, und daraus würde sich die nach unserer Ansicht zweckmäßigste Eintheilung der Christlich-evangelischen Dogmatik ergeben. Es ist diejenige, welcher Schleiermacher in seiner Darstellung der Glaubenslehre gefolgt ist.

Dogmatik
der Lutherischen Kirche.

Princip und Charakter des Protestantismus.

§. 20.

Bey jeder historischen Erscheinung, sey es auf dem Gebiete des Staats oder der Kirche, der Kunst oder der Wissenschaft, ist die Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen, des Ursprünglichen und Abgeleiteten, die Bedingung einer Erkenntniß, die nicht bey einer bloß äußern und gedächtnißmäßigen Auffassung von Einzelheiten stehn bleiben, sondern sie als ein in sich zusammenhängendes Ganzes begreifen will. Daher fängt denn auch eine wissenschaftliche Darstellung der protestantischen Glaubenslehre billig mit der Frage an, worin das eigenthümliche Wesen des Protestantismus bestehe, woraus das Einzelne seiner Erscheinung verstanden, und nöthigenfalls entschieden werden könne, was ihm gemäß oder fremd und zufällig sey. Dieß meinen wir, wenn wir nach dem Princip und Charakter des Protestantismus fragen; die Antwort soll uns in den Stand setzen, von vorne herein den Werth, die Nothwendigkeit und die Stellung aller Dogmen richtig zu würdigen.

Der Vieldeutigkeit des Wortes: Princip, und den daraus leicht entstehenden, auch wirklich entstandenen Mißverständnissen sucht De Wette durch einige Unterscheidungen und nähere Bestimmungen vorzubeugen. Er unterscheidet das subjective, oder erzeugende Princip, die Stimmung und Gemüthsverfassung, aus welcher der Protestantismus hervorgegangen, von dem objectiven, dem Princip der Erscheinung, die ein Product derselben ist, und hier wieder das materiale, d. h. diejenige Lehre, die sich als Mittelpunct des ganzen Systems darstellt, von dem formalen, dem Princip seiner Construction, der eigenthümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise, von diesem allem aber den ästhetischen Charakter des Protestantismus.

Zuerst von dem objectiven materialen Princip unserer Glaubenslehre. Darunter verstehen wir demnach nicht etwa einen allgemeinen Grundsatz, unter welchen andere Sätze subsumirt und so gewisse Schlußsätze logisch abgeleitet werden sollen, sondern die wesentliche Grundlehre, auf welche alle Dogmen hinweisen, und aus der sich ihre eigenthümliche Modification und Stellung im Protestantismus begreifen läßt. Dieselbe wird gefunden, wenn man, geleitet durch ein klares Bewußtseyn der Grundideeen des Christenthums überhaupt, seine Aufmerksamkeit theils auf treue Darstellungen des protestantischen Glaubens und die sich darin aussprechenden Beziehungen sämmtlicher Glaubenslehren, theils auf die Entstehung und erste geschichtliche Entwickelung unserer Kirche und ihres Lehrbegriffs *) richtet. Da Letztere nicht das Werk einer blinden und bewußtlosen Naturnothwendigkeit, sondern der Besonnenheit und eines erleuchteten Sinnes war, so werden besonders die Aeußerungen der Reformatoren über das, was sie als die erste, wesentlichste Lehre des Evangeliums betrachteten, was sie

*) Vergl. oben, S. 49 u. f.

vor Allem gegen die Angriffe und Entstellungen der Gegenpartey in Schutz zu nehmen nöthig fanden, in Erwägung zu ziehen seyn. Führen diese verschiedenen Wege zu demselben Ziele der Forschung, so darf man sicher seyn, dasselbe nicht verfehlt zu haben. Wir können hier nur das Resultat, nicht die Untersuchung selbst nach ihrem ganzen Umfange vorlegen.

Paulus lehrt, (1 Cor. 3, 11.) das Fundament, worauf das Gebäude des Christenthums ruhe, sey Christus, übereinstimmend mit Christo selbst, der sich als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet, (Joh. 14, 6.) Ein anderes Fundament kann auch der Protestantismus nicht legen wollen; ja, gerade das ist die Seele desselben, daß er von keinem andern Fundamente wissen will, daß er nicht nur alles Heil von Christo, sondern daß er es auch von Christo allein ableitet, ausschließend alles eigene Werk und Verdienst, und dem Menschen nichts übrig lassend, als im Gefühle seiner Sündhaftigkeit und seines Unvermögens an Christus festzuhalten im Glauben, der auch nicht des Menschen, sondern im Menschen Gottes Werk ist. Es giebt ihm zufolge nichts, worauf wir die Hoffnung unserer Seligkeit bauen können, als, von Seiten Gottes, seine freye, unverdiente Gnade, uns in Christo geschenkt, und, von Seiten des Menschen, der Glaube, der ihn vor Gott rechtfertigt, oder ihn mit Gott versöhnt, indem er sich jenes Geschenk aneignet. Diese Lehre: daß wir ohne Verdienst gerechtfertigt werden, bloß aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, (Eph. 2, 8. 9.) ist zu jeder Zeit ausdrücklich als Grundlehre des Christenthums von Luther und seinen Mitarbeitern bezeichnet, auf sie bezog sich mittelbar oder unmittelbar der ganze Streit der kämpfenden Parteyen, aus ihr ist die eigenthümliche Gestaltung der Dogmatik in unserer Kirche zu verstehn; sie wird also mit Recht als das objective materiale Princip derselben begriffen.

Was Quelle unserer Rechtfertigung und überhaupt unserer Erlösung von der Macht der Sünde ist, dasselbe ist auch Quelle unserer Befreyung von Irrthum und Unwissenheit, oder unserer Erleuchtung. Es ist dieselbe Finsterniß, die, unsern Verstand, wie unser Herz umstrickend, uns von Gott trennt, und dieselbe Gnade Gottes in Christo, die uns, die Bande des Irrthums, wie die der Sünde zerreißend, zu Gott zurückführt. Daher sind wir bey unserer Erleuchtung so wenig, als bey unserer Rechtfertigung und Heiligung zunächst und hauptsächlich an unsere eignen Kräfte und Anstrengungen gewiesen, — weder des Einzelnen für sich, noch der Gesammtheit, der Kirche, — diese können erst dann rechte Früchte tragen, wenn sie von der göttlichen Gnade ergriffen sind, und durch sie eine andere Richtung empfangen haben. Das Erste ist, daß wir uns mit gläubiger Zuversicht derjenigen Mittel bedienen, wodurch sie sich uns hat mittheilen wollen, oder daß wir ihre ursprüngliche Offenbarung in Christo und den Aposteln, wie sie uns in der heiligen Schrift aufbewahrt worden ist, in Glauben annehmen. Das Zurückgehn auf die ursprüngliche Offenbarung in der Schrift ist daher das formale Princip des Protestantismus, welches sich in der Anwendung als Kritik darstellt, die in Allem, was sich für Christliche Wahrheit ausgiebt, das, was Menschenwerk und deßhalb verdächtig ist, durch Beymischung menschlicher Irrthümer verunreiniget zu seyn, von dem zu scheiden sucht, was sich aus der Schrift, als der ungetrübten Quelle der göttlichen Offenbarung, rechtfertigen läßt.

Das Vorherrschen der Kritik im Protestantismus setzt aber zugleich ein anderes Verhältniß desselben zur Reflexion voraus, als in den Christlichen Parteyen, die, auch bey gleicher Höhe der wissenschaftlichen Bildung, die Kritik zurückweisen. Es ist schon früher *) bemerkt worden, daß es

*) S. 25 u. 26.

eine Bildungsstufe giebt, wo sich das religiöse Gefühl, wegen geringerer Reife der Reflexion, nicht sowohl in Dogmen ausspricht, als in Mythen und Symbolen. Im Allgemeinen ist nur klar, daß die Darstellungsweise des Christenthums die dogmatische ist. Doch giebt es auch in ihm eine gewisse Hinneigung zur mythisch-symbolischen Auffassung der Religion, die in andern Parteyen, namentlich der katholischen, vorherrscht. Denn wie sollen wir es uns anders erklären, wenn wir sehen, wie unempfänglich der Katholicismus auch für diejenige Kritik ist, die nicht etwa bloß in Parteyansichten wurzelt, sondern z. B. von unleugbaren Thatsachen ausgeht? Wie anders, als daß ihm die symbolische Seite des Dogma, sein Verhältniß zu dem dadurch ausgedrückten Gefühle, mehr gilt, als sein Verhältniß zur wissenschaftlich ausgemittelten Wahrheit? Der Protestantismus bleibt dagegen strenger bey der dem Christenthum eigenthümlichen dogmatischen Auffassungs- und Darstellungsweise, bey der die Frage, was der Verstand für wahr erkennt, nicht weniger wesentlich ist, als die, wodurch das Gefühl sich ausgesprochen findet, oder die nur das für einen richtigen Ausdruck des religiösen Gefühls gelten läßt, was eben so sehr den Ansprüchen des auf Wahrheit dringenden Verstandes genügt. — Aehnlich verhält es sich in Ansehung der Darstellung des religiösen Bewußtseyns im Handeln. Bekanntlich giebt es Religionen, in denen die Sittlichkeit als etwas Untergeordnetes erscheint, oder bey denen die ästhetischen Anlagen des menschlichen Geistes weit mehr ihre Rechnung finden, als seine sittliche Natur. Von diesen unterscheidet sich das Christenthum, als eine in ihrem Grund und Wesen sittliche Religion; es sind die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns, worauf sich die herrschenden Christlichen Gefühle beziehen; es sind sittliche Gesinnungen und Handlungen, worin sie sich hauptsächlich ausdrücken. Keine Religionspartey würde daher eine Christliche heißen können, die sich von dieser sittlichen Richtung des Christenthums lossagte. Dennoch darf man vom Protestan-

tismus behaupten, daß er auch in dieser Hinsicht den Christlichen Charakter strenger und reiner bewahre, als der Katholicismus. Mag dieser sich immerhin rühmen, daß er die schönen Künste mehr, als der Protestantismus begünstige; dieser setzt seinen Ruhm darin, daß er die Idee der Sittlichkeit tiefer faßt, die Gesetze des sittlichen Lebens strenger geltend macht, daß er alles religiöse Handeln nach einem sittlichen Maßstabe beurtheilt, und mit größerer Sorgfalt Alles zu vermeiden sucht, was den Menschen gegen seine sittlichen Gebrechen blind oder gleichgültig machen könnte. Seine Auffassungs- und Darstellungsweise ist in so fern, wie beym Christenthum überhaupt, eine ethische.

Dieß führt nun drittens auf das subjective oder erzeugende Princip des Protestantismus, nämlich die Regsamkeit des Gewissens, die sich auch über den leisesten Widerspruch unserer Gesinnungen und Handlungen mit dem göttlichen Gesetze weder täuscht noch beruhigt, und uns keinen Frieden läßt, bis wir ihn suchen bey dem, durch welchen wir Frieden haben mit Gott; den sittlichen Ernst, dem es nicht genügt, wenn wir den groben Ausbrüchen der Sünde wehren, sondern der die Ausrottung ihres Keimes im Herzen fordert, wozu wir eines höhern Beystandes bedürfen, und der unsere Mängel und Gebrechen nicht für etwas Geringfügiges hält, sondern Dasjenige in ihnen erkennt, was uns ewig scheidet von dem Allheiligen, und strafbar macht vor dem Allgerechten, wenn wir uns nicht halten an den, der die Scheidewand niedergerissen und die Handschrift, so wider uns war, getilgt und ans Kreuz geheftet hat; ferner die Wahrheitsliebe, die sich durch keine Gefahr einschüchtern, durch kein hergebrachtes Vorurtheil bestechen läßt, wenn eine Lehre mit den Aussprüchen der Bibel im Widerspruch steht; die Selbstständigkeit endlich, die sich keinem menschlichen Ansehn unterwirft, sondern allein der göttlichen Offenbarung. Diese Gemüthseigenschaften sind aber sämmtlich Früchte des-

selben evangelischen Glaubens, der uns auch rechtfertigt und erleuchtet; durch ihn empfangen wir den Geist der Christlichen Freyheit, der Wahrheit und der Heiligung. Ueberhaupt können ja objectives und subjectives, materiales und formales Princip nicht anders, als eins seyn; ihre Verschiedenheit kann nur daher kommen, daß wir eins und dasselbe von verschiedenen Seiten auffassen, und in dieser ihrer Einheit muß man sie zu begreifen wissen, wenn man sich nicht mancherley Mißverständnissen aussetzen will. Die Rechtfertigung, die Erleuchtung, die Liebe zur Wahrheit und Heiligkeit, Alles ist ein Geschenk und eine Wirkung der göttlichen Gnade in uns; jener Glaube, der, das Menschliche fahren lassend, Jesum Christum ergreift, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, ist sowohl das materiale Princip, inwiefern wir in ihm den Grund der Rechtfertigung erkennen, als das formale, indem er die Wahrheit allein bey dem sucht, der das Licht der Welt ist, als auch das subjective, indem wir durch ihn die Freyheit der Kinder Gottes empfangen, denen nichts wichtiger ist, als ihren Vater immer vollkommener zu erkennen und seine Gebote zu erfüllen. Dächten wir uns ein kritisches Zurückgehn auf die Schrift, welches nicht von diesem Glauben ausginge, oder eine Selbstständigkeit, eine Wahrheitsliebe, eine Sittlichkeit, die einen andern Grund hätte, so wären diese keineswegs das, was wir als das formale, oder subjective Princip des Protestantismus bezeichnet haben. Auch ein Seneca, oder ein Marcus Antoninus mögen sich dieser Eigenschaften rühmen, dieß macht sie nicht zu evangelischen Christen; vielmehr sind dieselben, des gleichen Namens ungeachtet, in ihnen ganz etwas Anderes, als sie im Christen seyn würden.

Ueberhaupt müssen wir bey dieser Gelegenheit auf eine der gewöhnlichsten Ursachen der Verwirrungen aufmerksam machen, die gerade hier so häufig gewesen sind. Sie liegt in

der abstracten Sprache. Jeder Grundsatz hat im Zusammenhange einer gewissen Denk- und Ansichtsweise einen bestimmt modificirten Sinn, und ist nur in diesem für sie wahr und gültig. Hält man sich aber bloß an den abstracten Ausdruck, so verschwinden jene Modificationen, es läßt sich ihnen wohl gar eine entgegengesetzte Bedeutung unterlegen, was nothwendig zu irre leitenden Verwechselungen führt. So sagen wir z. B. mit Recht, der Charakter des Protestantismus sey Selbstständigkeit; wir meinen diejenige Selbstständigkeit, die aus dem Glauben an Christus stammt, für den es heißt: Ihr seyd theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte! Wollte nun Jemand behaupten, die wahre Selbstständigkeit sey die, welche gar keine Autorität anerkenne, als die der eignen autonomischen Vernunft, also auch nicht die Autorität einer angeblichen Offenbarung oder eines vermeinten göttlichen Gesandten, der wahre Protestant sey mithin derjenige, der die Aussprüche Christi und der Apostel nur so viel gelten lasse, als sie der selbstständig prüfenden Vernunft gelten können: so wäre dieß im Grunde nichts Anderes, als was die Logik ein Sophisma homonymiae nennt, und man würde sich dadurch wenigstens von dem Protestantismus eines Luther oder Calvin viel weiter entfernen, als der Katholicismus selbst. Es kommt also gar sehr darauf an, jeden Begriff und jeden Grundsatz in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange aufzufassen.

De Wette redet schließlich noch von dem ästhetischen Charakter des Protestantismus, oder von den in ihm vorherrschenden Gefühlen. Er unterscheidet nämlich, seiner philosophischen Religionstheorie gemäß, die drey ästhetischen Ideeen: der Begeisterung, der Resignation und der Andacht*). Indem er nun im Katholicismus die erste, oder die heitere

*) Relig. u. Theol. S. 63 u. f.

Weltansicht überwiegend findet, wodurch sich derselbe gewissermaßen dem Charakter des Heidenthums annähere *) weiset er die beiden andern dem Protestantismus zu, der auch hierin dem ursprünglichen Charakter des Christenthums treuer bleibe. Resignation ist es, wenn sich der Mensch, im Bewußtseyn seines Unwerths, vor dem Heiligen demüthigt und, indem er sein Vertrauen nicht auf seine eigne Vollkommenheit, sondern auf die göttliche Gnade setzt, den Trost der Sündenvergebung empfängt. Andacht ist es, die den Geist des Frommen über den Wechsel der Erscheinung zu Gott erhebt, die unser Herz erfüllt, wenn jedes erhebende oder niederdrückende Gefühl, was von dem Endlichen ausgeht, in der Anbetung des Unendlichen erlischt. Daß nun die Resignation der Lehre von der Rechtfertigung entspricht, und daher allerdings mit demselben Rechte für das Grundgefühl des Protestantismus erklärt werden kann, als diese für das Grunddogma, ist nicht zu verkennen. Doch hängt diese Art der Charakteristik zu genau mit dem von De Wette angenommenen philosophischen Systeme zusammen, als daß sie näher erörtert werden könnte, ohne auf letzteres einzugehen, was außer unserm Plane liegt.

*) Ebendaselbst, S. 131 u. 132.

Erster,

oder

kritischer Theil.

Von der Quelle der Religionswahrheit.

Es sind vornehmlich drey Fragen, deren Beantwortung uns in diesem Theile beschäftigen wird, nämlich: 1) Was ist uns Protestanten Quelle der wahren Religionserkenntniß? 2) Warum erkennen wir sie dafür? 3) Wie haben wir sie zu gebrauchen? Wir handeln demnach von der heiligen Schrift, (§. 21 u. 22;) von ihrer Göttlichkeit und kanonischen Autorität, (§. 23 bis 29;) und von ihrer Auslegung, (§ 30 und 31.)

Wir haben bereits bemerkt, daß, so zweckmäßig es scheint, von der Erkenntnißquelle der in einer Wissenschaft abzuhandelnden Lehren, von der Art ihrer Ableitung und der ihnen darnach zukommenden Gewißheit und Gültigkeit früher zu handeln, als von diesen Lehren selbst: dieß hier doch die große Unzuträglichkeit hat, daß dabey die protestantische Ansicht von der heiligen Schrift und der Offenbarung nicht in dem Zusammenhange erscheint, in welchem sie im religiösen Bewußtseyn des Protestanten mit andern Ansichten steht. Denn wenn Einige die Sache so ansehen, als könne

man aus bloßen Gründen der Erkenntniß beweisen, daß Gott sich offenbart habe und daß diese Offenbarung in der Schrift niedergelegt sey, so daß dieser Beweis und die darauf gebaute Lehre nicht nur unabhängig vom Christlichen Glauben wäre, sondern diesen selbst begründete: so verkennen sie sowohl die Natur des Glaubens, der auf diesem Wege nicht entstehen kann, als auch die Bestimmung der Dogmatik, welche nicht ist, auf dem Wege der Demonstration ein Gebäude von rein theoretischen Lehrsätzen aufzurichten, welches den Glauben allenfalls vertreten könnte, sondern diesen nach seinem Zusammenhange wissenschaftlich darzustellen*). Man wird aber nicht behaupten wollen, daß im Christlichen Bewußtseyn der Glaube an die heilige Schrift das in sich selber fest stehende Fundament aller andern Ueberzeugungen sey, — sonst müßte das Christliche Bewußtseyn jetzt ein anderes seyn, als zu der Zeit, da die heilige Schrift Neuen Testamentes erst entstand, ja selbst, als zur Zeit der Reformation; denn in den ersten Bekenntnißschriften unserer Kirche kömmt die Lehre von der Schrift keineswegs als die Fundamentallehre, sondern nur in ganz beyläufigen Andeutungen vor; — er ist vielmehr selbst nur ein Bestandtheil der Christlichen Ueberzeugung, der nur aus dem Ganzen zu verstehen ist, und eben so sehr durch die übrigen gestützt und getragen wird, als diese durch ihn. Daher wäre es eigentlich nothwendig, um in das Verständniß dieser Lehre einzuleiten, und jene aus ihrer Voranstellung entspringende Unzuträglichkeit zu heben, daß wir ihren Zusammenhang mit

*) Diese Methode, das, was Sache des Glaubens ist und daher einen ganz andern Grund im menschlichen Gemüthe hat, als Sache reiner Erkenntniß auf eine, vermeintlich für sich erweisliche, Theorie von Offenbarung und Inspiration bauen zu wollen, war es, die Lessing in dem Götzeschen Streite bekämpfte, weil sie eben solche Einwürfe, wie die der Wolfenbüttelschen Fragmente, hervorrufe, und ihnen das Christenthum preisgebe.

denjenigen, womit sie im religiösen Bewußtseyn verknüpft ist, im Vorwege möglichst vollständig zu entwickeln suchten. Weil wir dadurch aber andern Theilen unserer Darstellung vorgreifen würden, so begnügen wir uns hier, bloß einen der Hauptgesichtspuncte anzugeben, aus denen sie zu betrachten ist, und verweisen im Uebrigen auf den Abschnitt von den Heilsmitteln, (§. 85,) wo wir auf das Wort Gottes zurückkommen müssen.

Auch diese Lehre schließt sich an das Christliche Grundbewußtseyn von der Sünde und der Erlösung an. Die Sünde, oder Dasjenige in uns, was uns von Gott entfernt und in Widerstreit mit ihm versetzt, afficirt nicht bloß einseitig unsern Willen, sondern den ganzen Menschen, also auch den Verstand. Wir finden uns von Natur unvermögend, nicht bloß das Göttliche zu wollen und zu lieben, sondern eben so sehr, es zu erkennen und fest daran zu glauben. Von diesem Unvermögen zeugt die Geschichte, indem sie lehrt, auf welche Abwege der sich selbst überlassene Mensch überall gerathen ist, (Röm. 1, 21. —23.) Näher liegt uns aber die eigne innere Erfahrung der Zweifel und Dunkelheiten, worin wir uns mehr oder weniger verstrickt finden, wenn von Gott und göttlichen Dingen die Rede ist. Das Uebersinnliche nimmt von Natur in unserm Verstande so wenig, als in unserer Gesinnung den ihm gebührenden Vorrang vor dem Sinnenfälligen ein. Niemand wird leugnen, daß es Zustände, daß es wenigstens Momente in ihm gegeben habe oder noch gebe, wo er das, was uns von allen Dingen das Wahrste und Gewisseste seyn sollte, für Täuschung, für etwas Problematisches zu halten geneigter war, und wo er sich keineswegs der Klarheit und Vollkommenheit der religiösen Erkenntniß erfreute, die erforderlich ist, um die Welt zu überwinden und mit der Ruhe und Ergebung des gläubigen Christen zu leben und zu sterben. Wir bedurften und bedürfen eines höhern Beystandes, eines Lichtes von oben,

welches unsere Finsterniß erhelle. Und können wir zweifeln, daß Gott es senden werde, wenn wir bedenken, daß jener Zustand ihm, dem Heiligen und Wahrhaften, unmöglich gefallen, ein göttliches Mißfallen aber nicht gedacht werden kann ohne eine göttliche Thätigkeit, wodurch das ihm Mißfällige entfernt und aufgehoben wird? Gott wird sich offenbaren, und er hat sich offenbart. Als Christen sind wir uns bewußt, auch in dieser Hinsicht erlöst zu seyn, erlöst durch dieselbe Kraft, von der alle Aufhebung des Widerstreits, worin wir uns gegen Gott befinden, ausgeht, durch die Kraft der göttlichen Gnade, deren Einwirkung auf unsere Erkenntniß wir eben im Allgemeinen Offenbarung nennen. Dieselbe ist uns aber nicht zu Theil geworden als einzelnen, für sich stehenden Individuen. Alle göttliche Wirksamkeit in der Welt ist organisch; auch die Veranstaltungen seiner Offenbarung bilden ein System, welches Alles befaßt, was beyträgt, Licht in die Finsterniß zu bringen, dessen Mittelpunct aber Christus ist, auf den sich jede frühere Offenbarung bezog, von welchem jede spätere, vermöge des durch ihn der Welt mitgetheilten heiligen Geistes, ausging. In dieses System göttlicher Offenbarungen gehört auch diejenige, die unsern Geist erleuchtete; Gott hat sich uns kund gethan durch Christus und seinen heiligen Geist, jedoch nicht ohne Mittel, sondern mittelst des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, welches sich ähnlich zu uns verhält, als die unmittelbare Anschauung Christi und seiner Thätigkeit, oder der unmittelbare Eindruck der Erscheinungen, worin sich die göttliche Gnade ursprünglich offenbarte, zu Denjenigen, welchen vergönnt war, Augenzeugen derselben zu seyn. Denn die heilige Schrift ist es ja, welche uns die Wirksamkeit Christi, seiner Vorläufer und seiner Schüler vor Augen stellt, ja uns zum Theil die Reden und Aeußerungen selber aufbehalten hat, durch welche der Grund einer vollkommenern Gotteserkenntniß in den Seelen ihrer nächsten Hörer und Leser gelegt ward. Doch ist das Bewußtseyn dessen, was uns die heilige

Schrift ist, keineswegs bloß durch solche Schlüsse und Reflexionen vermittelt; wir haben eine unmittelbare Erfahrung davon, wie unser Glaube durch Gottes Wort in der Schrift geweckt und gestärkt, unser Verstand erleuchtet, unsere Zweifel gelöst, unsere Dunkelheiten zerstreut, unsere Einsichten erhöht werden, wie sie also das Mittel ist, dessen sich die göttliche Gnade in Absicht unserer bedient, und wie andere Belehrungen nur in dem Maße eine ähnliche Wirkung auf uns üben, als sie von der Schrift ausgehen und uns ihren Inhalt näher bringen.

Dieß alles bedarf nun freylich noch mancher Erläuterung und Rechtfertigung und wird sie an seinem Orte finden; hier kam es nur darauf an, vorläufig anzudeuten, wie die Lehre von der heiligen Schrift als Theil in das Ganze der Christlichen Ansichten hineinpaßt.

A. Autorität der heiligen Schrift.

§. 21.

Wir gehen jetzt zur Beantwortung der ersten Frage über, (so weit sie sich ohne die beiden andern beantworten läßt,) der Frage: was unsere Kirche als Erkenntnißquelle der Religionswahrheit, (das Principium cognoscendi in der Theologie,) betrachte, oder wo sie die höchste entscheidende Autorität in Glaubenssachen suche?

Da der Mensch unfähig ist, aus eignem Vermögen Gott und die göttlichen Dinge richtig zu erkennen, so giebt es nichts, woran wir uns halten können, als die Belehrungen, das

Wort Gottes selbst. Wo finden wir aber Gottes Wort? Nicht in den innern Erleuchtungen, die Manche unmittelbar und unabhängig von Schrift und Kirche von Gott empfangen haben wollen; nachdem sich Gott vollkommen offenbart hat durch seinen Sohn, kann alle wahre Erleuchtung nur vermittelt seyn durch ihn und durch das glaubhafte Zeugniß von ihm. Aber auch nicht in den Satzungen der Kirche; denn diese sind den Einflüssen menschlicher Mißverständnisse und Irrthümer ausgesetzt, und es ist, dieselben für sich genommen, unmöglich, zu unterscheiden, was wirklich als Gottes Wort in ihnen zu betrachten, was menschliche Beymischungen und Zusätze sind. Wir erkennen es mit Sicherheit allein in den Schriften der Männer, die theils selbst Werkzeuge ursprünglicher göttlicher Offenbarungen gewesen sind, theils die höchste derselben, die Offenbarung Gottes in Christo, am unmittelbarsten in sich aufgenommen und unter dem Beystande des von ihm empfangenen heiligen Geistes aufgezeichnet haben. Denn wenn das Wort Gottes irgendwo am reinsten anzutreffen ist, so muß es da seyn, wo es am wenigsten durch Mittelspersonen hindurch gegangen ist, durch die es getrübt und verunstaltet werden konnte. Jenes sind nun die prophetischen und apostolischen Schriften, deren Sammlung die Bibel bildet, die uns mithin als die erste und einzige Erkenntnißquelle gilt.

In den frühern Bekenntnißschriften unserer Kirche wird dieß mehr vorausgesetzt, als deutlich ausgesprochen; aber das ganze Verfahren, dessen die Reformatoren sich bedienen, sey es zum Beweise oder zur Widerlegung, beruht auf dem Grundsatze: daß, was wirklich Lehre der Bibel ist, wahr, was derselben widerspricht, falsch sey, und daß nichts als Glaubenslehre festgestellt werden dürfe, was in ihr keinen Grund hat. Die Concordienformel bestimmt ausdrücklich: „daß allein die pro„phetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Te„staments die Einige Regel und Richtschnur seyen; nach

„welchen zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geur-
„theilt werden sollen.“ Diese Erklärung, die Grundlage der nur immer weiter entwickelten Theorie vom Ansehn der heiligen Schrift in unsern Glaubenslehren, fordert zu zwey Bemerkungen auf.

1) Es ist leicht ersichtlich, daß dieselbe eine mehr antithetische, als thetische Bedeutung hat, (und dabey bleiben auch wir hier stehen, indem letztere erst späterhin gehörig bestimmt und begründet werden kann.) Ihre Hauptabsicht ist, auszusprechen, was nicht als Norm und Regel angesehen werden dürfe, nämlich „andere Schriften der alten oder „neuen Lehrer, wie sie Namen haben.“ Dabey wird vornehmlich *) wohl an die Praxis der Katholiken gedacht, die zum Beweise der Dogmen nicht bloß Schriftstellen, sondern auch Zeugnisse der Kirchenväter anführen, um dadurch eine kirchliche Tradition darzuthun, die ihnen als zweyte Erkenntnißquelle der Religionswahrheiten neben der Bibel gilt.

Die Bedeutung und geschichtliche Ausbildung des katholischen Begriffs der Tradition ist früher von uns entwickelt worden **). Insoweit die Tradition die Lehren Christi und der Apostel wirklich rein und zuverlässig fortpflanzen konnte, haben wir nichts dagegen, sie als Erkenntnißquelle derselben anzuerkennen. Da aber nicht nur aus allgemeinen Gründen erhellt, daß sie es nur für wenige Generationen und nur höchst unvollkommen konnte, sondern da sich auch Belege genug darbieten, die den darauf gegründeten Verdacht ihrer

*) Man wollte wenigstens die protestantische Ansicht von den Schriften auch der angesehensten Kirchenlehrer von der bey den Katholiken herrschenden unterscheiden, obwohl man vielleicht auch der Berufung der Philippisten auf Melanchthons Schriften mag haben begegnen wollen.

**) Seite 118 bis 121 und 132, 133.

Unzuverlässigkeit bestätigen: so können wir auf keinen Fall die Voraussetzung gelten lassen, daß Alles ohne Unterschied, was unter dem Namen der Tradition gelehrt wird, sobald man von keinem andern Ursprung wisse, von Christo und den Aposteln herrühre, vielmehr muß dieß für jeden einzelnen Fall bewiesen werden. So weit dieß nun mit einiger Wahrscheinlichkeit geschehen kann, wird man nichts finden, was bloß die Tradition enthielte und nicht die Schrift; zudem wird man aber bey diesem Beweise der Schrift nicht entbehren können, weil wir außer ihr keine einzige zuverlässige Urkunde haben, die uns bey der historischen Untersuchung, ob eine Lehre wirklich apostolisch sey, leiten könnte. — Inwiefern wir in der Tradition die Aeußerung der Kirchenmeinung sehen, stellen wir nicht in Abrede, daß sie Aufmerksamkeit und Achtung verdiene, in so weit sich der heilige Geist darin ausspricht, den wir allerdings in der Kirche lebendig und wirksam glauben. Dasselbe gilt von Kirchenbeschlüssen und von den Aussprüchen frommer Kirchenlehrer. Wir wollen aber nicht gebunden seyn durch das, was daran Menschenwerk ist, und wie sollen wir das unterscheiden, als mittelst der heiligen Schrift? Mithin kommen wir auch von dieser Seite darauf zurück, daß die Tradition keine Norm für uns seyn kann, sondern allein die heilige Schrift. Die Aussprüche der Kirche und der Kirchenlehrer sind bloß Zeugnisse ihres Glaubens an die Lehren der Schrift; sie zeigen, wie dieselben von ihnen aufgenommen, in ihr Gefühl, ihre Denk- und Sinnesweise übergegangen sind. Dieß kann nun allerdings sehr belehrend und erwecklich für uns seyn, kann der Wahrheit einen Weg zu unserm Herzen bahnen, und beytragen, daß Christus auch in uns Gestalt gewinne. Es bedarf vielleicht einer Brücke, um uns über die Schlucht hinüberzuführen, die Verschiedenheit der Nationalität und Bildung zwischen unserer und der apostolischen Zeit gezogen haben. Die Aneignung der Christlichen Offenbarung ist nicht Sache des einzelnen Christen für sich, sondern eine gemeinschaftliche

Angelegenheit, bedingt durch gegenseitiges Geben und Empfangen, bis alle zur gleichen Vollkommenheit der Erkenntniß gelangt sind. Aber im Verhältniß zur ursprünglichen Offenbarung und ihrer Darstellung in der Schrift sind Alle bloß Empfangende; darum „kann keine andere Schrift der heiligen Schrift gleich gehalten, sondern müssen alle zumal „mit einander derselben unterworfen werden"; der letzte Grund, etwas für Christliche Wahrheit zu halten, kann nicht in denen liegen, die da empfangen, sondern nur in dem, woher sie es empfangen haben.

Die Bestimmung der Concordienformel wird durch die folgenden Dogmatiker ergänzt *), indem sie, wie von der Tradition und den Schriften der Väter, so auch von der Vernunft und von den angeblichen unmittelbaren Offenbarungen einiger schwärmerischen Secten leugnen, daß sie eine Norm für die Christliche Erkenntniß abgeben können; von jener, weil sie in uns krank, verfinstert, von dem allgemeinen Verderben mit ergriffen ist; von diesen, weil wir keine von dem Systeme der Christlichen getrennte Offenbarung zugestehen, sondern jede Einwirkung des heiligen Geistes durch das Wort Gottes in der Schrift bedingt glauben.

2) Zu bemerken ist ferner, wie die Autorität der Schrift hier bezeichnet wird. Sie soll Norm und Regel seyn, wornach alle Lehren und Lehrer beurtheilt werden. Es wird also weder behauptet, daß jede theologische Lehre wörtlich in der Schrift enthalten sey, oder daß man, um eine Glaubenslehre zu Stande zu bringen, sich beschränken müsse, die Aussprüche der Schrift, wie sie gegeben sind, zu sammeln und zu verbinden, (eine Ansicht, die allerdings immer mehr Eingang fand, mit der aber doch selbst die früher üblichen

*) S. z. B. *Buddeus*, Libr. I. Cap. II: De revelat. et script. S. §. 33.

Erklärungen der Theologie *) nicht übereinstimmten;) noch auch, daß man von dem in der Kirche Angenommenen und von den Resultaten früherer Bemühungen um die Ausbildung

*) Z. B. die Baierſche: Theologiam esse habitum supernaturalem, actibus nostris quidem, sed per vires gratiae et operationem spiritus sancti acquisitum. Wozu bedürfte es der Gnade und einer Wirkung des heiligen Geiſtes, wenn es nur darauf ankäme, ſich, mit Verzichtleiſtung auf jede eigentliche Selbſtthätigkeit des Erkennens, den wörtlichen Inhalt der Schrift zu merken? — Marheineke ſetzt (Grundl. der Dogm. §. 92,) den Ausdruck der ſymboliſchen Bücher, wornach die Schrift Norm und Richterin iſt, als den wahren und richtigen, dem Ausdrucke der Dogmatiker, wornach ſie principium cognoscendi ſeyn ſoll, als einem falſchen und irreleitenden entgegen. Doch meinten Diejenigen, die ihn gebrauchten, mit Letzterem kaum etwas Anderes, als das Erſte. Als Entwickelung jenes Begriffs kann man die Lehre von den Affectionen der Schrift, (§. 28 des Lehrbuchs,) beſonders ihrer auctoritas anſehen; dieſe wurde, in ihrer Anwendung auf die Glaubenslehre, als eine auctoritas normativa und iudicialis beſchrieben, was mit der Beſtimmung der Concordienformel zuſammentrifft. Was verſehen ward, lag nicht in den dogmatiſchen Grundſätzen, ſondern in der Anwendung. Die Theorie der Dogmatik blieb zwar von einer Seite unvollſtändig, indem man die Natur der religiöſen Ueberzeugung nicht in Erwägung zog, ſondern ſie für eine Art der Erkenntniß hielt, (S. oben, S. 66;) was aber die eigentlich theologiſche Seite derſelben betrifft, ſo verkannte man nicht, daß die Dogmatik nicht das Werk des Buchſtabens, ſondern nur des Geiſtes ſeyn könne. Wenn man die Schrift das einzige Princip der Theologie nannte, ſo ſetzte man ſie der Tradition, den Satzungen der Kirche u. ſ. w. entgegen, nicht „dem ewigen Worte Gottes, welches Eins iſt mit dem Worte Gottes in uns, oder der Offenbarung Gottes in dem Bewußtſeyn von ihm.“ Man erklärte Gott ſelbſt, als von dem die Weisheit, die von oben iſt, kommt, und der den Geiſt der Weisheit und der Offenbarung zu ſeiner Erkenntniß giebt, inſonderheit aber den heiligen Geiſt, als ohne welchen Niemand Chriſtum ſeinen Herrn nennen kann, für den auctor und die causa efficiens theologiae, und leitete ihren Urſprung von der illuminatio spiritus sancti plena et perfecta ab; nur ſey die heilige Schrift das Mittel, wodurch der heilige Geiſt die Erleuchtung wirke; das innere Wort, behauptete man

der Glaubenslehre ganz absehen und jeden neuen dogmatischen Versuch, mit Uebergehung aller geschichtlichen Mittelglieder, unmittelbar an die Schrift anknüpfen müsse. Was sich wirklich als mündlich fortgepflanzte Lehre der Apostel, als Ausfluß des die Kirche belebenden Geistes der Wahrheit ansehen läßt, die Bestrebungen der erleuchteten Vernunft, den Christlichen Glauben wissenschaftlich zu entwickeln, sollen nicht verworfen, es soll nur Alles der Norm der Schrift unterworfen werden. Und dieß mit Recht. Denn was der Schrift widerstreitet, kann weder eine ächte apostolische Tradition, noch eine wahre Entwickelung des Christenthums, noch das Werk einer durch Christi Geist erleuchteten Vernunft seyn, nicht nur, weil dieser Geist sich selber nicht widersprechen, sondern auch, weil seine Wirksamkeit von der ursprünglichen Offenbarung Gottes in Christo nicht geschieden werden kann. Doch ist Jenes nicht so zu denken, als dürfe die Entwickelung des Christlichen Bewußtseyns und die Darstellung desselben in Begriffen unabhängig von der Schrift, vielleicht im Gegensatze mit ihr vor sich gehen, und müsse nur hinterher nach der durch sie gegebenen Norm berichtigt, gesichtet und geläutert werden; vielmehr soll die religiöse Gedankenerzeugung selbst durch die heilige Schrift regulirt und bestimmt werden; (sie ist nicht bloß norma correctionis, sondern auch normä directionis *).) Denn der heilige Geist, von dem sie ausgehen soll, kann, wie gesagt, in keiner andern

---

gegen die Schwärmer, gelange nur an uns durch und mit dem äußern. König (in seiner Theologia positiva) nennt daher die Schrift nur causam instrumentalem theologiae, womit Quenstedt freylich unzufrieden ist und sie lieber causam mediam genannt wissen will; aber offenbar bloß, damit die Kraft des heiligen Geistes und die Wirksamkeit der heiligen Schrift nicht zu getrennt erscheine, was leicht zu jener Herabwürdigung der Letztern, deren die Schwärmer sich schuldig machten, führen konnte.

*) Hollaz; Exam. theol. Proleg. II. quaest. 27. c.

Art und Form auf uns wirken, als, indem wir Christi Erscheinung, oder den sie vergegenwärtigenden Inhalt der Schrift in uns aufnehmen, so jedoch, daß derselbe nicht bloß im Gedächtniß oder Verstande bleibt, sondern im Herzen lebendig wird, und von innen heraus einen Glauben, eine Erkenntniß schafft, die der Schrift gemäß seyn muß, weil wir durch die Schrift zu ihr angeregt sind. Ob es nun aber bey der Entstehung und Ausbildung dogmatischer Ansichten so zugegangen sey, das muß offenbar werden, wenn man sie mit der Schrift vergleicht.

Nach diesen Erläuterungen werden wir uns das oft erhobene Bedenken leichter beantworten können, ob und wie sich der Grundsatz von der Schrift, als der höchsten Regel und Richterin in Glaubenssachen, mit dem Ansehn vereinigen lasse, welches die ältern Theologen den symbolischen Büchern einräumen.

Weil es nämlich, (so erklärt sich darüber die Concordienformel,) zu gründlicher und beständiger Einigkeit in der Kirche vor allen Dingen von nöthen, daß man einen summarischen, einhelligen Begriff und Form habe, (quasi typum unanimi consensu approbatum,) darin die gemeinsame Lehre der verbesserten Kirchen aus Gottes Wort zusammengezogen sey, wozu jedoch keine Privatschriften tauglich, sondern solche, die im Namen der Kirche gestellt, approbirt und angenommen: so bekennen wir uns theils zu den drey allgemeinen Symbolis, als zu den kurzen, Christlichen, in Gottes Wort gegründeten Bekenntnissen des Glaubens, in welchen den frühern, zu und bald nach der Apostel Zeiten eingerissenen falschen Lehren lauter und beständig widersprochen worden, theils zu der ungeänderten Augsburgischen Confession, worin die wahre Lehre, nachdem sie durch Luther wieder ans Licht gebracht, aus und nach Gottes Wort wider des

Pabstthums und anderer Secten Verfälschung zusammengezogen, als dieser Zeit unserm Symbolo, durch welches unsere Kirchen von den Papisten und andern verworfenen Secten abgesondert werden; wozu dann noch die Apologie dieser Confession kommt, als worin sie nicht allein nothdürftiglich ausgeführt und verwahrt, sondern auch mit hellen, unwidersprechlichen Zeugnissen der Schrift erwiesen; ferner die Schmalkaldenschen Artikel, worin die Lehre derselben wiederholt, etliche Artikel aus Gottes Wort weiter erklärt, auch darneben Ursach und Grund angezeigt werden, warum man von den papistischen Irrthümern abgetreten, sich auch mit dem Pabste darüber nicht zu vergleichen wisse; endlich Luthers Katechismen, weil in denselben die Christliche Lehre aus Gottes Wort auch für die Laien auf das richtigste begriffen und erklärt worden. Diese Schriften, die von den vornehmsten und erleuchtetsten Theologen der Reformationszeit unterschrieben, und allgemein in Kirchen und Schulen als Summa und Vorbild der wahren, von Luther aus Gottes Wort wider das Pabstthum und andere Secten wohlbegründeten Lehre angenommen worden, sollen gebraucht werden, nicht um andere nützliche Schriften, wofern sie diesem Vorbilde gemäß sind, zu verdrängen, sondern daß man an ihnen habe eine einhellige, gewisse, allgemeine Form der Lehre, dazu sich unsere evangelischen Kirchen sämmtlich bekennen, und nach welcher, weil sie aus Gottes Wort genommen, alle andern Schriften, wiefern sie zu billigen und anzunehmen, geurtheilt und regulirt werden sollen, indem man darauf rechnet, nicht nur, daß Jeder, der aufrichtig der Augsburgischen Confession ist, dieselben als Zeugen annehmen, sondern auch, daß Niemand uns verdenken werde, wenn wir aus ihnen Erklärung und Entschied der streitigen Artikel nehmen, und, wie wir Gottes Wort als die ewige Wahrheit zum Grunde legen, also auch diese Schriften zum Zeugniß der Wahrheit, und für

den einhelligen rechten Verstand unserer Vorfahren, so bey der reinen Lehre standhaftig gehalten, einführen und anziehen.

Aus dieser, fast wörtlich aus der Concordienformel *) ausgezogenen Erklärung erhellt, daß zwar auch die Symbole nur als Zeugnisse der evangelischen Lehre gelten sollen, die sie aus der Schrift, als der einigen Regel der ewigen Wahrheit, geschöpft, erklärt, erwiesen haben; daß sie aber doch auch als eine Art von Norm betrachtet werden, wornach andere Lehren und Schriften beurtheilt, und, „was ihnen „zuwider, als unsers Glaubens einhelliger Erklärung ent„gegen, verworfen werden soll", ja daß man sich selbst in streitigen Fällen auf sie berufen zu dürfen glaubt. Die dadurch veranlaßte Beschuldigung der Inconsequenz ist zu scheinbar, als daß sie unsern Theologen nicht hätte auffallen und Versuche hervorrufen sollen, sie abzulehnen. Was sie dagegen vorbringen, ist ungefähr Folgendes.

1) Inwiefern die Symbole eine Norm sind, sind sie es nur abgeleiteter Weise, weil sie, nach Ueberzeugung der sich zu ihnen bekennenden Kirche, aus der Schrift, die allein

*) Es versteht sich, daß das Ansehn der Concordienformel selbst, soweit es ihr in der Lutherischen Kirche beygelegt worden, nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen ist; wobey aber bemerkt werden muß, daß ihre Urheber, wie sie sagen, keine andere und neue Confession zu stellen, sondern nur den einfältigen, hellen, lautern Verstand der Augsburgischen Confession, als eines reinen Christlichen Symboli, bey dem sich dieser Zeit rechte Christen nächst Gottes Wort sollen finden lassen, gegen Diejenigen, die von derselben abgewichen, und dabey doch der Augsb. Conf. haben seyn und sich ihrer rühmen wollen, festzuhalten gedachten, indem sie die streitigen Artikel so erklärten, daß Jeder merken könne, welche Meinung dem Worte Gottes und der Augsb. Conf. gemäß sey, oder nicht.

ursprünglich und an sich eine Norm ist, zusammengezogen sind *). Letztere allein ist Norm gebend, (norma normans,) die Symbole sind selbst durch sie normirt, (norma normata;) sie sind daher nicht eine Norm außer und neben der Schrift, sie sind der Kern und Inhalt der Schrift, (ipsa medulla scripturae) **).

2) In der That sind die Symbole aber gar keine Norm in dem Sinne, wie die Schrift es ist. Die heilige Schrift allein ist Norm der Wahrheit, (norma veritatis;) die Symbole, als gemeinschaftliche Bekenntnisse, was wir nach dieser Norm für wahr halten, sind bloß Zeugnisse der Geltung der Wahrheit (receptio et approbatio veritatis) in unserer Kirche; sie schreiben nicht vor, was wir glauben sollen, sondern drücken aus, was wir wirklich glauben, (non imprimunt nobis credenda, sed exprimunt a nobis credita.) Wenn es darauf ankommt, auszumitteln und zu beweisen, was wahr sey, wird kein Protestant sich auf die Symbole berufen, wie der Katholik sich allerdings auf Tradition und Concilienbeschlüsse beruft. Wenn aber gefragt wird, ob ein Dogma in unserer Kirche recipirt, oder was Lutherischer Lehrbegriff sey, so berufen wir uns mit demselben Recht auf die symbolischen Bücher, wie etwa der, der nach den Lehrsätzen der Peripatetiker gefragt würde, auf die Schriften des Aristoteles. Daraus folgt nun aber allerdings, daß jede andere Schrift nur insoweit als eine Darstellung des Evangelisch-Lutherischen Glaubens angesehen werden kann,

---

*) Dieß wird in der Concordienformel bey jedem einzelnen Symbolum hinzugefügt; namentlich heißt es von der Augsb. Conf. ausdrücklich, daß wir uns zu ihr bekennen „nicht derwegen, daß „sie von unsern Theologis gestellet, sondern weil sie aus Gottes „Wort genommen, und darin fest und wohl gegründet ist."

**) In dieser Voraussetzung haben viele Dogmatiker es ganz unnöthig gefunden, von dem Verhältniß der Glaubenslehre zu den symbolischen Büchern besonders zu reden.

als sie mit unsern Bekenntnißschriften übereinstimmt, also in dieser Hinsicht nach ihnen beurtheilt werden muß. Dieß von ihnen erklären, heißt gar nichts Anderes, als erklären, daß sie unsern gemeinschaftlichen Glauben ausdrükken; Eins liegt im Andern. Wenn Jemand seine Meinung möglichst klar und unumwunden ausgesprochen hat, so versteht sich von selbst, daß Dasjenige, was damit streitet, seine Meinung nicht ist; und es macht hierin keinen Unterschied, ob es ein Individuum, oder eine Gesellschaft ist, die eine solche Erklärung abgiebt *). Die symbolischen Bücher bieten insofern ein Kriterium dar, (sind eine norma discretionis,) wornach entschieden werden kann, ob und in wie weit eine gewisse Schrift oder Lehre dem, was unsere Kirche für die in der Bibel gegründete Wahrheit hält, gemäß oder entgegen sey, mithin von ihr anerkannt, oder verworfen werden müsse; als Quelle und Richtschnur der Erkenntniß, (norma cognitionis,) werden sie dadurch der Bibel eben so wenig beygeordnet, als Jemand der Vernunft eine zweyte Quelle der philosophischen Erkenntniß beyordnen würde, wenn er leugnete, daß eine Lehre von dieser oder jener philosophischen Schule als die ihrige anerkannt werden könne, weil sie den z. B. in den Schriften ihres Stifters ausgesprochenen Grundsätzen derselben widerstritte.

3) Inwiefern eine Kirchengesellschaft aber glaubte, entweder, daß es ihre Pflicht sey, die erkannte Wahrheit aufrecht zu halten und zu vertheidigen, oder daß ihr Bestehen, das Wohl ihrer Glieder und die Erreichung ihrer Zwecke erfordern, sich vor den Störungen zu verwahren, die aus der

*) Außer inwiefern ein Individuum dasselbe bleibt, auch wenn es seine Meinung ändert, von einer Gesellschaft aber in Frage gestellt werden kann, ob sie noch dieselbe sey, wenn sie die Grundsätze fahren läßt, deren gemeinschaftliches Bekenntniß sie als Gesellschaft constituirte.

Verbreitung von Lehren, die sich mit ihren Principien nicht vertragen, oder aus unzeitigen Neuerungen des Ausdrucks, wodurch Einzelne sich geltend machen, vielleicht Andersdenkende von der Gemeinschaft ausschließen wollen *), hervorgehe: so könnte sie von den Symbolen noch einen andern Gebrauch machen, indem sie darauf hielte, daß nur denen, die auch ihren Glauben darin ausgedrückt fänden, die Leitung der Gesellschaft anvertraut, daß nur solche Lehren, die mit ihnen übereinstimmten, in ihrer Mitte verkündigt, daß die durch sie autorisirte dogmatische Sprache, die ein Mal dem gemeinsamen frommen Bewußtseyn entsprechend gefunden und der Gefahr verwirrender Mißverständnisse nicht ausgesetzt ist, beybehalten würde. Dadurch würden die Symbole zu einer Norm, nicht des Glaubens, wohl aber der Lehre und des Bekenntnisses erhoben, (norma non credendi sed docendi, determinans non fidem, sed professionem fidei;) jedoch nicht unbedingt (absolute) und allgemein, sondern bedingter Weise, (respective,) nur für Diejenigen, die Glieder einer gewissen Kirchengesellschaft seyn wollen, weil sie glauben und voraussetzen, daß ihr Lehrbegriff ein ächt Christlicher und biblischer sey. Das ihnen beygelegte Ansehen ist demnach sehr verschieden von dem der Schrift, (auctoritas non divina, sed ecclesiastica;) es bindet Niemand, der bezweifelt oder leugnet, daß ihr Inhalt oder Ausdruck der Schrift gemäß sey, oder daß die sich zu ihnen bekennende Kirche den biblischen Glauben habe; es wehret ihm nur, worauf er von selbst verzichten sollte, in der von ihm ver-

*) Wie dieß namentlich im sechzehnten Jahrhunderte häufig der Fall war, wo der Streitsucht mancher Eiferer für die Rechtgläubigkeit kein Ausdruck genügte, der den Gegnern noch eine Möglichkeit übrig ließ, auch ihre Meinung hineinzulegen, wogegen friedliebende Theologen, wie Melanchthon, kein Mittel sahen, als auf schriftgemäße, symbolische Formeln zu halten, und Diejenigen, die sich dabey nicht beruhigen wollten, von den Cangeln zu weisen.

worfenen Kirche das Lehramt zu verwalten. Man kann darüber streiten, ob diese Art des Gebrauchs der Symbole, überhaupt oder unter gewissen Umständen, weise oder unweise, nützlich oder schädlich sey; (ein Streit, worauf wir uns hier nicht einlassen, weil er mehr für die praktische Theologie, als für die Dogmatik gehört;) ihre Bedeutung, (was wohl zu unterscheiden ist,) wird dadurch nicht verändert; sie sind und bleiben nur Zeugnisse und Erklärungen, wie die heilige Schrift in unserer Kirche verstanden und ausgelegt wird, und in Folge dessen Mittel der Beurtheilung, inwieweit eine Lehre mit dem bey uns kirchlich recipirten Lehrbegriff übereinstimme.

Der Vorwurf des Widerspruchs dürfte auf diese Art allerdings beseitigt seyn. Denn ist es widersprechend, wenn Jemand, der sich über die Quelle einer gewissen Reihe von Wahrheiten erklärt, zugleich ausspricht, was er in dieser Quelle findet? *) Oder wird dieß etwa widersprechend, wenn Mehrere darin übereinstimmen? Wenn sie sich im Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung näher verbunden fühlen? Wenn sie zwar Niemand zumuthen, eine gewisse Wahrheit auch in jener Quelle zu finden, weil sie sie darin gefunden haben, aber ihn doch auch nicht als einen Gleichgesinnten zu sich zählen wollen, wenn er sie nicht darin findet? Widersprechend kann dieß an sich und im Allgemeinen gewiß nicht seyn; von einzelnen Widersprüchen, die begangen

*) Oder wenn er, was Dasselbe ist, irgend eine Schrift namhaft macht, als worin die in ihr enthaltene Wahrheit seiner Ueberzeugung nach richtig zusammengefaßt sey? — Auf einem andern Gebiete wenigstens pflegen wir es ganz unbedenklich zu finden, wenn z. B. der Philosoph, der zur Schule eines Kant, Schelling, Hegel gehört, das Wahre in den Schriften dieser Männer, die er doch gewiß nicht für Quelle der Wahrheit hält, im Wesentlichen richtig ausgesprochen glaubt, und Denjenigen, der es nicht thut, auch nicht zu derselben Schule rechnet.

werden mögen, indem dieß oder jenes angenommen wird, was der anerkannten Norm entgegen scheint *), dürfen wir hier, wo vom Princip die Rede ist, abstrahiren.

Doch ist die Sache hiermit nicht abgemacht. Theils lassen die angeführten Unterscheidungen noch manche Bedenklichkeiten übrig. Wir betrachten die Symbole nur als Norm, weil sie mit der heiligen Schrift übereinstimmen; darf diese Einstimmung aber als vollkommen vorausgesetzt werden? Sie sollen als gemeinschaftliche Bekenntnisse gelten; sind sie aber doch nicht eigentlich nur das Bekenntniß gewisser Individuen, gewisser Perioden der Kirche? Sie sollen die öffentliche Lehre regeln, um die Kirche vor Störungen zu bewahren; sind sie aber in dieser Hinsicht durchaus zweckmäßig und unverbesserlich? Anderntheils ist es auch nicht genug, sich gegen die Beschuldigung der Inconsequenz und des Widerspruchs verwahrt zu haben; wir fragen billig, wozu überall dieß Einschieben der Symbole zwischen die heilige Schrift und den durch sie geleiteten und geregelten Glauben? — Um nun namentlich die letzte Frage beantworten zu können, müssen wir in diesen Gegenstand etwas tiefer einzudringen suchen, so viel es geschehen kann, ohne andern Abschnitten der Dogmatik, besonders ohne der praktischen Theologie vorzugreifen **).

Zwar ist die heilige Schrift Erkenntnißquelle der Religionswahrheiten, oder sie ist dasjenige Mittel, wodurch die

*) Wobey außerdem nicht zu übersehen ist, daß, wenn von Zweyen der Eine Dasselbe einer gewissen Norm gemäß, der Andere entgegen findet, der Grund ihrer Meinungsverschiedenheit auch darin liegen kann, daß sie selbige nicht im gleichen Sinn als Norm anerkennen.

**) S. die allgemeine Einleitung, S. 42 u. f. Hier ist der Standpunct unserer Untersuchung ein anderer; wir befinden uns auf dem Boden der Dogmatik selbst.

göttliche Gnade das Licht der religiösen Erkenntniß in uns anzündet; dieß Mittel muß aber gebraucht werden, wir müssen uns das durch sie dargebotene Licht aneignen. Zwar ist sie die Norm, nach der über Lehren und Lehrer geurtheilt, in Streitigkeiten entschieden, das Irrige und Verkehrte verworfen werden soll; wir müssen diese Norm aber anwenden, und nach ihr prüfen, was irrig und verkehrt sey. Beides, sowohl die Aneignung der Wahrheit, als die Abwehr des Irrthums, ist nicht Sache des Einzelnen für sich, sondern der Gesammtheit *). Gilt dieß für alle Gebiete der Erkenntniß, kann in jeder Art des Wissens die Wahrheit nur durch vereinte Bestrebungen gefunden werden, weil die Talente verschieden vertheilt, jeder Einzelne aber schon durch die Kürze des Lebens, noch mehr in Hinsicht seiner Kräfte und auf andere Weise beschränkt ist, so daß, wie viel er auch leisten möge, seine Bestrebungen doch durch andere fortgesetzt, ergänzt und berichtigt werden müssen, bilden sich daher überall, und zwar zum großen Vortheile der Wissenschaft, gesellige Formen, Vereine, Schulen: wie viel mehr muß es für das religiöse Gebiet gelten, wo die Erkenntniß die Frucht eines höhern Lebens ist, welches nach Christi Anordnung durch die Kirche, als den von ihm ausgehenden und beseelten

*) Daher vertheidigen unsere Dogmatiker zwar das Recht und die Pflicht eines Jeden, der dazu fähig ist, die heilige Schrift zu lesen, verweisen ihn aber auch zugleich an die Predigt des göttlichen Worts in der Gemeinde, und Niemand wird es unprotestantisch, sondern ganz der Natur der Sache gemäß finden, wenn selbst ein Melanchthon kaum etwas Theologisches schreibt, ohne es dem Urtheil der evangelischen Kirche zu unterwerfen. Die Schrift ist zwar iudex controversiarum, nämlich instrumentalis, ὀργανικός, κανονικός; aber iudex ministerialis, διακονικός, ist die Kirche. Doch pflegen unsere Dogmatiker, geleitet durch die polemische Absicht, das Recht des Laien gegen die Katholiken in Schutz zu nehmen, (was der reinen Entwickelung der Lehre Schaden gebracht hat,) hierbey die Kirche meistens sogleich in ihre Bestandtheile zu zerlegen, das Ministerium ecclesiasticum, und die übrigen gläubigen Christen überhaupt.

Organismus wachsender Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, fortgepflanzt, verbreitet und vervollkommnet werden soll? Von der Kirche, der die Verwaltung der Gnadenmittel und namentlich die Verkündigung des göttlichen Wortes anvertraut ist, gehen alle Gnadenwirkungen aus, wodurch das höhere Leben und, was nur eine Seite desselben ist, die wahre Erkenntniß in dem Individuum entsteht, und diese kann nicht in ihm entstehen, als indem es zugleich durch Theilnahme an dem höhern Leben, was in der Kirche ist, ein Glied derselben wird. Die kirchliche Gemeinschaft bedingt sowohl das Wachsthum der Erkenntniß im Einzelnen, als ihren Fortschritt im Ganzen. Wer sich der Hindernisse bewußt ist, welche die ihm noch anklebende Sünde den Wirkungen der Gnade, sey es zu seiner Heiligung, oder zu seiner Erleuchtung, in den Weg legt, der findet in ihr den brüderlichen Beystand und diejenigen gesellschaftlichen Veranstaltungen, wodurch der Schwache gestärkt, der Kranke geheilt, dem Fehlenden aufgeholfen, der Irrende zurecht gewiesen wird. Nach Verschiedenheit der Gaben trägt der Eine von dieser, der Andere von jener Seite zur vollkommneren Entwickelung und Darstellung der Wahrheit bey; was mangelhaft ist, findet seine Ergänzung, was irrig, seine Berichtigung, indem die persönliche Verschiedenheit der Kräfte und Richtungen, wie die verschiedenartigen Einflüsse der Welt und der Sünde, sich gegenseitig aufheben und ausgleichen, im Ganzen aber der Geist sich mächtig beweist, der alle beseelt und sie in alle Wahrheit leitet, bis wir alle gemeinschaftlich, befreyt von der Decke der Unwissenheit und des Irrthums, indem wir die Herrlichkeit des Herrn immer reiner in uns abspiegeln, von Stufe zu Stufe zu seinem Bilde verklärt seyn werden auch in Hinsicht der Erkenntniß Gottes und dessen, den er gesandt hat, welche das ewige Leben selbst ist, und die, wie sie urbildlich allein in dem Vater ist und dem Sohn, so auch abbildlich in allen denen seyn soll, denen er es hat offenbaren wollen.

Die Kirche ist aber nicht bloß in dem Streben begriffen, sich aus der Schrift und nach der Norm der Schrift die Wahrheit immer vollkommener anzueignen und sich vom Irrthum frey zu machen; dieß Streben kann, so gewiß als Christi Werk an ihr nicht vergebens gewesen ist und sie den Geist von oben empfangen hat, nicht ohne Frucht geblieben seyn; sie *besitzt* in allen wesentlichen Stücken die Wahrheit und *hat* den Irrthum ausgestoßen; sie stellt die Christliche Erkenntniß auf einer gewissen Entwickelungsstufe in sich dar. Dieß anerkennen und, (was mit dem durch die Kirche vermittelten Eintritt des höhern Lebens im Individuo zusammenfällt,) ein lebendiges Glied der Kirche werden, ist Eins, und ohne diese Anerkennung von Seiten aller ihrer Mitglieder, ohne ein Einverständniß über die Grundlage dessen, was als wahr angenommen, oder als falsch verworfen wird, würde es gar keine Kirche, keine Gemeinschaft im Streben nach Wahrheit, keine gegenseitige Mittheilung zum Wachsthum in der Erkenntniß geben. Bildet sich daher ein klares Bewußtseyn von dem, was gemeinschaftlich anerkannt wird, spricht sich die Kirche darüber aus, was sie als Principien der wahren Christlichen Lehre, was als eine falsche und irrige Auffassung derselben betrachtet: so haben solche Erklärungen, wie und auf welche Veranlassung sie auch entstanden seyn mögen, (ob z. B. durch allmählige Vereinigung über die wesentlichsten Glaubenspuncte, wie wahrscheinlich bey den ältesten in der Kirche üblichen Symbolis, oder durch Schriften, von Einzelnen verfaßt, die vom Geiste kräftiger erregt waren, und von der übrigen Kirche recipirt, wie die meisten protestantischen Glaubensbekenntnisse, oder durch Kirchenversammlungen, wie die Beschlüsse der Dordrechter Synode,) sie haben für alle Mitglieder der Kirche eine große Bedeutung, und zwar schon an sich, auch ohne Rücksicht auf die äußere Gesetzeskraft, die ihnen beygelegt seyn mag, (wovon wir hier ganz absehen.) Sie enthalten (der Voraussetzung nach) die Darstellung der unter dem Beystande des

heiligen Geistes gemeinsam angeeigneten Wahrheit, deren in sich Aufnehmen den Punct bezeichnet, wo der Einzelne in die Kirche, oder in die Gemeinschaft des höhern Lebens eintritt; auf sie muß sich alle Verkündigung des Worts in der Gemeinde zurückführen lassen, von ihnen alle gemeinschaftliche Bestrebung, in der Erkenntniß fortzuschreiten, ausgehen. Solche Erklärungen sind die Symbole.

Wenn nun alle, die an Christum glauben, nur eine kirchliche Gemeinschaft bildeten, so würde es allein auch die von dieser einen und allgemeinen Kirche angenommene Lehre seyn, woran wir bey der gemeinschaftlichen Aneignung und Fortbildung der Erkenntniß gewiesen wären. Nun ist diese aber unter mancherley Kämpfen und Partepungen vor sich gegangen, und gerade diese haben den Symbolen ihren Ursprung gegeben, jedoch in Folge der Ueberzeugung, daß wir nur gemeinschaftlich in der Wahrheit wachsen und uns des Irrthums erwehren können. Sieht man jene Partepungen so an, (wie sie sich fast durchgängig selbst ansahen,) daß auf der einen Seite das Recht war, auf der andern das Unrecht: so lag es im Berufe der Christen, sich zum Bekenntniß und zur Vertheidigung der Wahrheit zu vereinigen gegen den Irrthum; leitet man sie von verschiedenen eigenthümlichen Richtungen in der Entwickelung der Christlichen Erkenntniß ab, so konnte jede derselben nur dann die höchste Stufe der Ausbildung erreichen, wenn alle daran Theil nahmen, in denen das Christenthum sich auf gleiche Weise gestaltete. Ist ein Mal eine allgemeine Einigkeit nicht möglich, weder durch Ausgleichung der entstandenen Gegensätze, noch indem man von ihnen absieht: so ist es wenigstens Aufgabe, die partielle Einigkeit zu bewahren und darzustellen, die vorhanden ist, was geschieht, wenn man sich über die verschiedenen Wege in der Verfolgung der Wahrheit verständigt, und wenn Diejenigen, die unter einander einverstanden sind, den ihrigen für sich fortsetzen, ungestört durch den Streit, der, indem

er die Kräfte nach entgegengesetzten Richtungen hinzieht, die einen durch die andern lähmt und unwirksam macht. Ob und wie nun für den Einzelnen, der, wenn mehrere Parteyen da sind, doch immer nur in einer derselben zur Gemeinschaft des höhern Lebens, und daher in der Regel auch zu der in ihr herrschenden Form des Glaubens gelangen wird, ein Bedürfniß entstehen könne, sich von ihr loszusagen, oder ob der Fall eintreten könne, daß er in keiner derselben die Wahrheit oder eine Auffassungsweise derselben fände, die mit der Art, wie der heilige Geist in ihm die Erkenntniß schafft, übereinstimmte, ungeachtet man erwarten sollte, daß, nach der einen Ansicht von den kirchlichen Gegensätzen, von den streitenden Annahmen doch eine wahr seyn, oder nach der andern, daß das Christenthum sich auf jedem Puncte seiner Entwickelung vollständig darstellen, mithin auch jede der Richtungen, deren Möglichkeit in ihm liegt, repräsentirt werden müsse; das lassen wir hier auf sich beruhen. Dieß aber scheint klar, daß es identisch seyn muß, zu einer gewissen Partey gehören, und die ihr eigenthümliche Ueberzeugung theilen, also auch das dieselbe aussprechende Bekenntniß annehmen, und daß es in dieser Hinsicht nicht hinreichen kann, bloß das normale Ansehen der Schrift anzuerkennen, weil dieß von allen Parteyen anerkannt wird, mithin ihr Gegensatz anderswo liegt, in der Art, wie sie die Schrift verstehen und sich ihren Inhalt aneignen.

Auch unsere Kirche hat sich in einem solchen Gegensatze gebildet, und ihre eigenthümlichen Symbole haben den Zweck, sie von den Papisten und andern Secten abzusondern, und in ihrer Mitte die Einigkeit zu bewahren. Wenn aber hiernach nur Derjenige als ein Glied von ihr angesehen werden kann, der sich auf dieselbe Seite des bestehenden Gegensatzes gestellt, und die in ihren Symbolen ausgedrückte Gestaltung des Christlichen Glaubens in sich aufgenommen hat: so soll damit doch keineswegs die Idee einer allgemeinen

Kirche aufgehoben werden, die über jenem Gegensatze steht. Vielmehr ist auch diese anerkannt durch Reception der allgemeinen Symbola, die, entstanden in einer Periode, wo die katholische Richtung noch nicht in dem Grade vorherrschte, daß sie auf den Ausdruck der Grundlehren des Christenthums einen merklichen Einfluß hätte haben können, die allen Parteyen gemeinschaftliche Christliche Ueberzeugung darstellen. Ueberhaupt äußern unsere älteren Theologen eine gewisse Hochachtung gegen die Kirche der ersten Jahrhunderte; man sah in ihr die goldne, classische Zeit, die von den meisten spätern Verderbnissen noch rein war; man berief sich gern auf ihre Entscheidungen, auf die Aussprüche ihrer angesehensten Lehrer. Man thäte ihnen Unrecht, wenn man hierin eine Inconsequenz, oder eine Selbstbeschränkung des Protestantismus im Zurückgehen auf das ursprüngliche Christenthum sehen wollte. Vorausgesetzt, daß überhaupt das normale Ansehen der Schrift keine Nothwendigkeit in sich schließt, sich von aller Gemeinschaft im Streben nach Wahrheit loszusagen, und daß die Anerkennung des göttlichen Geistes in ihr mit der Anerkennung desselben in der Kirche nicht im Widerspruch steht; so ist die Anerkennung dieses Geistes in der ältesten Kirche und das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit ihr der Stellung unserer Kirche gegen die Römische durchaus angemessen. Unsere Reformatoren wollten sich ja keineswegs der katholischen Kirche, sondern den Abweichungen der Papisten vom wahren Katholicismus entgegensetzen; sie mußten also verwerfen, worin sich eine papistische Tendenz offenbarte, und thaten dieß auch mit aller Freymüthigkeit, selbst bey den angesehensten Kirchenvätern; diejenige Kirche aber, die, im Ganzen betrachtet, noch nicht papistisch war, sondern auf dem vom Evangelium vorgezeichneten Wege blieb, konnten sie nicht als feindselig, sie mußten sie im Ganzen als gleichgesinnt, und die unsrige als eine Fortsetzung von ihr betrachten, welche nur die zwischen eingedrungenen Ausartungen wiederum ausgestoßen hatte. Durch Zurückgehen auf

eine Zeit, wo die übereinstimmende Lehre aller Gemeinen noch als eine Nachwirkung der mündlich fortgepflanzten apostolischen Lehre angesehen werden kann, ließ man zugleich der Tradition, und durch Anerkennung dessen, was die Christen aller Zeiten, Völker, Parteyen der mannigfaltigsten Verschiedenheiten in Ansehung ihrer Bildung, ihrer Volksthümlichkeit und ihrer religiösen Ansichten ungeachtet, als den Kern der Christlichen Lehre angenommen haben *), der Idee der Einheit und Katholicität ihr Recht widerfahren, wie auch der Protestant es anerkennen muß **). In letzterer Hinsicht stellten Einige die allgemeinen Symbola sogar höher, als die eigenthümlichen unserer Kirche ***). Für eine zureichende Glaubensnorm konnte man sie aber mit Calixtus und einigen seiner Schüler nicht halten, ohne den Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten für unwesentlich zu erklären, was mit dem Bewußtseyn beider Parteyen gleich sehr im Widerspruch stand.

Noch weniger konnte man den von denselben Theologen aufgestellten Grundsatz gelten lassen, der übereinstimmenden

*) Dieß gilt, (mit Ausnahme der Differenz über den Ausgang des heiligen Geistes,) in Ansehung der drey ökumenischen Symbola, wenigstens von den drey Hauptparteyen, die jetzt in der Christenheit bestehen; noch allgemeiner aber, wenn wir von dem sogenannten Athanasianischen und dem zu Nicäa beliebten Zusatze im Nicenischen Symbolum absehen; denn, diesen abgerechnet, stellt letzteres bloß die in den östlichen Gemeinden übliche Form des apostolischen Symbolums dar, wie das jetzt gewöhnlich apostolisch genannte die in der Römischen Kirche übliche Form.

**) Vergl. S. 118 u. f.

***) Z. B. Hutter, wenn er sagt: (Compend. loc. I. qu. 15.) Longe maiorem auctoritatem obtinent ea, quae unanimi *totius catholicae ecclesiae* consensu sunt approbata, qualia sunt tria illa oecumenica, quam quae *paucarum tantum* quarundam *particularium ecclesiarum* iudicio et applausu sunt recepta.

Meinung der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte, als solcher, entscheidendes Ansehn beyzulegen. Dieß wäre in der That ein Widerspruch gegen den Grundsatz von der Schrift, als höchster Norm in Glaubenssachen, gewesen. Selbst, wenn sich zeigen ließ, daß man wirklich Alles annahm, was in der ältesten Kirche übereinstimmend angenommen ward: so durfte es doch nicht geschehen und geschah auch nicht um dieser Uebereinstimmung willen, sondern, weil man es nach gewissenhafter Prüfung in der Schrift gegründet fand. Daß man prüfte, so gut man es vermochte, das zeigt der oft und stark genug ausgesprochene Tadel, wo man Abweichungen von der Schrift zu finden glaubte; in den allgemeinen Symbolis fand man keine, und deßhalb, nicht um eines menschlichen Ansehns willen, wurden sie recipirt. So verhält es sich mit den Symbolen überhaupt. Es gehört mit zum Bewußtseyn ihrer Wahrheit, daß wir uns ihrer als in der Schrift gegründet bewußt sind, und unsere Kirche kann Niemandem eine andere Anerkennung derselben ansinnen, als die sich auf Anerkennung ihrer Schriftmäßigkeit gründet; aber freylich setzt sie, im Bewußtseyn ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift, voraus, daß der richtig und unbefangen Prüfende sie auch wird anerkennen müssen; denn hieran zweifeln, hieße ja an der Uebereinstimmung selber zweifeln. Wenn wir also sagten, nur Derjenige sey als Mitglied der Kirche anzusehen, der ihre in den Symbolen niedergelegte gemeinschaftliche Ueberzeugung theile, so versteht sich von selbst, daß er sie theile, weil er sie für schriftgemäß hält; die Anerkennung der Wahrheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wodurch er ein Glied der Kirche ist, ist Eins mit der Anerkennung der Uebereinstimmung desselben mit der Schrift; und keineswegs stellt er dabey das Ansehen der Kirche der Schrift an die Seite, sondern er schließt sich in der Aneignung des Schriftinhalts an diejenige Kirche an, von der er glaubt, daß sie sich auf der durch die Schrift selbst vorgezeichneten Bahn der Wahrheit befinde.

Diese Ansicht der Sache würde keine Schwierigkeit haben, wenn nicht die Erfahrung Fälle darböte, daß Solche, die sich zur Kirche rechnen und zu ihr gerechnet werden, die Uebereinstimmung ihres symbolischen Lehrbegriffs mit der Schrift (wo nicht gar das göttliche Ansehen der Schrift selbst,) bezweifeln, oder leugnen. Nun könnte man dieß als eine Folge davon ansehen, daß sie überhaupt der Christlichen Kirche noch nicht ganz assimilirt, daß Welt und Sünde noch zu mächtig in ihnen wären, daß persönliche Hindernisse der vollen Aneignung des Christenthums im Wege ständen, mit deren Ueberwindung die fehlende Ueberzeugung sich einfinden werde. Oder, wenn man davon ausgeht, daß das Christenthum sich in verschiedenen Individuen verschieden gestaltet, könnte man sagen, wer sich von unserm symbolischen Lehrbegriff und seiner Schriftmäßigkeit nicht überzeugen könne, möge immerhin zur allgemeinen Christlichen Kirche und zu einer andern, sey es vorhandenen, oder sich neu bildenden Partey gehören, aber zu unserer, der Evangelisch-Lutherischen Kirche gehöre er nicht.

Allein da fragt sichs erstens, ob eine Kirche schlechthin und zum Voraus behaupten darf, wenn Jemand sich nicht von der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses überzeugen könne, so müsse die Schuld an ihm und seiner persönlichen Unfähigkeit liegen, nicht an der Kirche und ihrem Bekenntnisse? Dieß hieße sich offenbar eine Infallibilität beylegen, die den Grundsätzen der evangelischen Kirche widerstreitet. Denn freylich muß sie, um als Christliche Kirche bestehen zu können, sich ihres gemeinschaftlichen Glaubens im Wesentlichen als eines vom heiligen Geist in ihr gewirkten, also wahren und gewissen, bewußt seyn; es darf ihr aber auch an dem Bewußtseyn der allem Menschlichen anklebenden Schwäche und Unvollkommenheit nicht fehlen; sie muß insofern die Möglichkeit des Irrthums zugestehen. Allerdings darf sie voraussetzen, daß in dem ihr einwohnenden Geiste

und der gewissenhaft von ihr gebrauchten Scheist auch ein Gegenmittel gegen den Irrthum und ein Antrieb fortwährender Berichtigung liege; aber eben deßhalb darf sie, was möglicher Weise zur Berichtigung führen könnte, nicht ohne Weiteres abweisen; sie muß sich auf die Prüfung einlassen, und es anerkennen, wenn es sich bewährt; nur wird es den kirchlichen Charakter an sich tragen, wird dem Geiste des Bekenntnisses gemäß seyn, und, wie mit den bisherigen Bestrebungen der Kirche im Zusammenhange stehn, so auch auf ein Gemeinsames abzielen müssen.

Man kann auch zweytens fragen, ob das Bekenntniß das Eigenthümliche im Glauben und Leben einer Kirchengemeinschaft auf eine solche Weise ausdrücke, daß es in dieser Hinsicht keiner Verbesserung fähig sey? Wer dieß zum Voraus bejahen wollte, der müßte leugnen, daß ein Wachsthum in der Erkenntniß und Darstellung der Wahrheit, daß eine fortschreitende Entwickelung der Ansicht des Christenthums, die eine Kirche sich angeeignet hat, möglich sey. Widerstreitet dieß der Geschichte und der Bestimmung der Kirche selbst, so muß man zugestehen, nicht bloß, daß in dem Bekenntniß, welches den kirchlichen Lehrbegriff doch nur auf einer gewissen Entwickelungsstufe darstellen kann, Manches, was später als zum Eigenthümlichen desselben gehörig erkannt ist, vielleicht nicht ausgedrückt sey, sondern auch, daß es Bestimmungen enthalten möge, die wir nicht für so wesentlich halten können, als sie vormals angesehen wurden, die wohl gar den eigenthümlichen Principien der Kirchenlehre widerstreiten, obwohl man sich dessen nicht bewußt war, so lange man sie noch keiner schärfern Prüfung nach der Norm der Schrift unterzogen hatte. Sollen denn nun, indem man auch solche Bestimmungen festhält, der Entwickelung Schranken gesetzt, soll der Geist dem Buchstaben untergeordnet, und, wer den erstern in sich trägt, um des letzteren willen außer der Kirche erklärt werden? Unmöglich! Nur dieß darf man behaupten,

daß sich nach dem Symbole müsse beurtheilen lassen, ob Jemand wirklich vom Geiste der Kirche beseelt sey.

Dazu kommt nun drittens, daß Alles, was wir von der Uebereinstimmung der individuellen Ueberzeugung mit den Symbolen bemerkt haben, nur unter der Voraussetzung galt, daß sie den gemeinschaftlichen Glauben darstellten. Man kann also ferner fragen, inwiefern diese Voraussetzung gegründet sey? Wahrscheinlich werden Manche sie ganz in Abrede stellen; die Symbole, werden sie sagen, seyen das Werk gewisser Individuen, allenfalls einer gewissen Periode der Kirche, die längst vorüber sey; was wirklich gemeinsamer Kirchenglaube sey, müsse man daher nicht sie fragen, sondern die jetzt Lebenden. Dieß kann nun nicht zugegeben werden, weil die Kirche eine Einheit ist, nicht nur im Verhältniß zu den zugleich, sondern auch in Ansehung der nach einander Lebenden; sie kann sich von ihrer Vorzeit, von ihrem Ursprunge nicht losreißen, ohne sich selbst aufzugeben. Wir wollen nicht mit Einigen behaupten, daß Jemand nur dadurch an der von den Reformatoren gegründeten Kirche Theil nehme, daß er das von ihnen aufgestellte Bekenntniß annimmt; vielmehr mag es wahr seyn, daß etwas nur dadurch Bekenntniß der Kirche, eine Erklärung ihres gemeinschaftlichen Glaubens wird, daß alle Glieder der Kirche auf ihre Weise daran Theil nehmen. Diese Theilnahme ist aber nothwendig verschieden nach ihrer Stellung zur Kirche, nach dem Verhältniß ihrer Productivität und Receptivität, ihrer Fähigkeit, die Christliche Erkenntniß mitzutheilen, und der bloßen Empfänglichkeit für dieselbe. Darnach wird es den Einen zukommen, Symbole im Namen der Kirche zu stellen, den Andern, sie zu den ihrigen zu machen, indem sie dieselben, als ihrem Glauben entsprechend, wie es in der Concordienformel heißt, approbiren und annehmen. Nun ist offenbar, daß die Reformatoren und ihre Gehülfen, als Diejenigen, durch welche die evangelische Wahrheit wieder ans Licht

gebracht und auch uns zugänglich geworden ist, im Allgemeinen zu den übrigen Gliedern der Kirche in dem Verhältniß der Mittheilenden zu den Empfänglichen stehen. In ihnen faßte die unserer Kirche eigenthümliche Form des Christlichen Lebens zuerst Wurzel, und verbreitete sich von ihnen aus über Alle, die durch eine verwandte Geistesrichtung dieselbe in sich aufzunehmen fähig waren. Sie sind daher nicht bloß als einzelne Mitglieder, sondern als natürliche Vertreter der von ihrer Wirksamkeit ausgegangenen Kirchengemeinschaft anzusehn, und waren als solche berufen, Bekenntnisse für sie abzufassen, die, nachdem sie während zweyer Jahrhunderte in dieser Eigenschaft anerkannt sind, nicht nach Belieben wieder als bloße Privatschriften bey Seite geschoben werden können. Unsere Bekenntnisse werden sie aber allerdings nur dadurch, daß wir sie recipiren, welches geschieht, nicht, indem wir auf eigne Ueberzeugung Verzicht leisten und unsere Einsicht einer uns innerlich fremden Norm unterwerfen, sondern indem wir, eben so selbstständig und frey, als wir uns der evangelischen Kirche anschließen, auch in ihren Symbolen den Ausdruck des evangelischen Geistes und Glaubens wiederfinden, der ihr den Ursprung gegeben, und den wir uns angeeignet haben, oder anzueignen im Begriff sind. Die Reception der Symbole beruht auf einer Wiederholung ihrer ursprünglichen Erzeugung aus demselben Geiste, aus dem sie hervorgegangen, und der noch immer in jedem wahren Kirchenmitgliede lebendig ist. Inwiefern wir uns aber hierbey gehemmt fühlen nicht durch einen Mangel dieses Geistes in uns, sondern, was wir nach dem Vorigen als möglich setzen müssen, durch ein Mißverhältniß des Symbols zu den Fortschritten unserer Erkenntniß von dem Inhalte der Schrift und dem Wesen der Kirche, insofern können wir nicht gebunden seyn, dasselbe in einem andern Sinne zu recipiren, als welcher jenen Fortschritten angemessen ist. Vielmehr, da der Gegensatz von Productivität

und Receptivität nur relativ, nur von einem Uebergewichte der einen oder der andern zu verstehn, da die Receptivität keine bloße Passivität ist und seyn soll: so können die Symbole nicht als etwas ein für alle Mal Fertiges und Abgeschlossenes betrachtet, so kann die kirchliche Thätigkeit, wodurch selbige entstehen, nicht auf eine gewisse Periode beschränkt werden; sie muß sich jederzeit äußern können, wenn nicht in Aufstellung neuer, so doch in einer solchen Aneignung der vorhandenen Bekenntnisse, daß dabey zugleich das Irrige berichtigt, das Mangelhafte ergänzt, das unzweckmäßig Bestimmte zurückgenommen wird.

Vorläufig stellt sich dieß nun dar als eine Unterscheidung dessen, was in den Symbolen als Grundlage des gemeinschaftlichen Glaubens fortdauernd festzuhalten ist, weil wir es als schriftgemäß und als entsprechenden Ausdruck der eigenthümlichen Grundansicht unserer Kirche anerkennen, und was wir als antiquirt betrachten, weil wir es in der Schrift und in den Grundideeen unserer Kirche nicht gegründet, oder weil wir es unwesentlich, vielleicht der freyen Entwickelung hinderlich finden. Mit der Zeit könnte es vielleicht zu einer Revision der Bekenntnisse führen; obwohl es schwer halten wird, eine mit der evangelischen Freyheit vereinbare Form ausfindig zu machen, wie sie vorgenommen werden könnte, ohne Trennungen zu veranlassen, und doch dem revidirten Symbole seine Gültigkeit zu sichern, zumal da eine Zeit, die in ihren Ueberzeugungen einig und sicher genug wäre, um sie ausführen zu können, kaum das Bedürfniß fühlen, die es aber nicht wäre, keinen Beruf dazu haben dürfte. Was aber jene Unterscheidung betrifft, so fragt sichs, ob sich nicht feste Grundsätze für dieselbe aufstellen ließen, um sie der Willkür möglichst zu entziehen?

Da liegt es nun zunächst in der Natur der Sache, daß, wenn die symbolischen Bücher in einem gewissen

Sinn Norm der Lehre seyn können, sie es nur in Ansehung dessen seyn können, was als Lehre und Bekenntniß der evangelischen Kirche ausgesprochen und recipirt worden ist, also nicht in Hinsicht der Einfassung und Einkleidung, so weit sie der Lehre nicht wesentlich, sondern in der Individualität der Urheber, oder in besondern, vorübergehenden Beziehungen, Zwecken und Umständen gegründet ist. Dieß ist immer anerkannt worden; Bretschneider hat aber das Verdienst, diesen Kanon näher bestimmt und gezeigt zu haben, wie er im Einzelnen anzuwenden sey. Dabey versteht es sich jedoch, daß die angedeutete Scheidung nicht bloß mechanisch, gewissermaßen satzweise, vorgenommen werden kann, sondern nach dem Geiste, geleitet theils durch allgemeine Begriffe von dem, was überhaupt in der Religion das Innere und das Aeußere ist, theils durch die Geschichte des Christenthums und der evangelischen Kirche. So würde man z. B. von jenem Grundsatze vom ausschließlichen Ansehn der heiligen Schrift, obwohl er in der Augsburgischen Confession bloß nebenbey berührt ist, doch gewiß nicht zweifeln können, daß er ein Grundprincip unserer Kirchenlehre sey, wenn es auch keine Concordienformel gäbe, die ihn ausdrücklich dafür erklärte.

Gesetzt aber, wir hätten aus den symbolischen Büchern Dasjenige ausgezogen, was die Reformatoren und ihre Zeitgenossen als eigentliche Lehre betrachtet, was sie in ein Bekenntniß, nach Art des apostolischen, aufgenommen haben würden, wenn sie Veranlassung gehabt hätten, ein solches, ohne die Nebenabsicht der Erklärung, Rechtfertigung, Vertheidigung aufzustellen: so könnten wir uns doch selbst dieß festzuhalten nicht geradezu gebunden achten; denn vielleicht urtheilten sie nicht unbefangen genug, um nicht Dieß oder Jenes für allgemein gültige Wahrheit zu halten, was doch ebenfalls nur ihrer Zeit und Persönlichkeit angehörte. Wir wer-

den also fortfahren, von jener Unterscheidung von Sache und Einkleidung, von Allgemeingültigem und Individuellem Gebrauch zu machen. Denn die Meinung der Reformatoren und Urheber der Symbole kann uns, in dieser Beziehung, nur so weit wichtig seyn, als wir darin den Ausdruck des Bewußtseyns der Kirche erkennen; inwiefern ihnen dieses noch nicht ganz aufgegangen war, würden wir darin nur eine individuelle, nicht die Ansicht der Kirche wahrnehmen, würden wir sie zu der zufälligen und temporären Form rechnen, die das kirchliche Bewußtseyn in ihnen angenommen. Es fragt sich also, inwiefern sich annehmen läßt, daß dieses wirklich in ihnen zum Durchbruch gekommen, daß wirklich der Geist der Kirche sich durch sie ausgesprochen habe? Dieß muß unstreitig vorzugsweise in Ansehung der Puncte der Fall gewesen seyn, worauf der Gegensatz der katholischen und der protestantischen Partey und die Trennung der letzten von jener beruhte. Denn daß diese von unwesentlichen Dingen, von bloß persönlichen Interessen und Meinungen, von irrigen und mißverstandenen Begriffen ausgegangen sey, kann Niemand zugeben, der unsere Kirche für eine rechtmäßige, wahre, evangelische hält, oder ihr mit Ueberzeugung zugethan ist. Daher stellt Schleiermacher mit gutem Grunde, und übereinstimmend mit der angeführten Erklärung der Concordienformel über den Zweck unserer Bekenntnisse, jenem ersten Kanon den zweyten an die Seite: in den Symbolen ist namentlich Dasjenige als bleibende Grundlage der Kirchenlehre festzuhalten, was sich auf den Gegensatz der beiden Kirchen bezieht. Wo dagegen ältere Bestimmungen unverändert in sie herübergenommen sind, oder inwiefern wir ältere Symbole (wie die ökumenischen,) geradezu recipirt haben, muß die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob sich in ihnen nicht vielleicht der Geist mehr der katholischen Kirche, als der unsrigen, darstelle, oder ob sie nicht nach den eigenthümlichen Principien der unsrigen umgebildet, oder weiter durchgebildet werden können und müssen?

Dieß darf aber nicht so verstanden werden, als sey es die Aufgabe der protestantischen Dogmatik, nur den Gegensatz der beiden Kirchen weiter zu bilden, nicht aber, was ihnen gemeinschaftlich ist; das hieße, die Entzweyung für absolut erklären, da doch das Princip der Einigung und Versöhnung von jeder Christlichen Kirche für das höchste geachtet werden muß. Unstreitig giebt es ein Gemeinschaftliches im Glauben der Katholiken und Protestanten, was einen höhern Werth für das Christliche Bewußtseyn hat, als das, worin sie entgegengesetzt sind; unstreitig können Fälle eintreten, wo auch der eifrige Protestant sich veranlaßt sieht, dieses Gemeinschaftliche in Schutz zu nehmen gegen eine Richtung, die, indem sie bloß den Gegensatz verfolgt, das Wesentliche des Christenthums selber preisgiebt; an jenes Gemeinschaftliche knüpft sich die nie aufzugebende Hoffnung der künftigen Wiedervereinigung; wie könnte es denn Grundsatz seyn, überall kein Gemeinschaftliches anzuerkennen, sondern es gewissermaßen nur für ein Zeichen mangelnder Vollendung zu halten, wenn es sich irgendwo zu finden scheint? Um aber hier die Gränze ziehn und entscheiden zu können, in welcher Hinsicht und in welchen Theilen der symbolische Lehrbegriff einer weitern Fortbildung und Bestimmung fähig und bedürftig sey, müssen wir auf jene erste Quelle der Christlichen Erkenntniß überhaupt zurückgehen, woraus die Reformatoren geschöpft haben, und aus der auch wir zu schöpfen nicht aufhören dürfen, die heilige Schrift.

So behauptet also die Schrift auch von dieser Seite den ihr gebührenden Vorrang, als der höchsten Norm und Richterin in Glaubenssachen, der die Symbole nicht beygeordnet, sondern untergeordnet werden. Wenn wir in diesen die Grundlage der gemeinsam anzueignenden Wahrheit erkennen, worauf wir fortbauen müssen, so geschieht es, weil wir uns von ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift überzeugt haben;

und die Schrift ist es, nach der wir beurtheilen, wo sie der Berichtigung und Vervollkommnung bedürfen, und die uns bey diesem Geschäfte leitet.

B. Verhältniß des Alten und Neuen Testaments.

§. 22.

Unter dem Namen der heiligen Schrift, die wir für Norm und Erkenntnißquelle der Theologie erklären, begreifen wir nicht bloß die von Aposteln oder Apostelschülern verfaßten Schriften, die sich auf die Stiftung der Christlichen Religion und Kirche beziehen, die Schriften des Neuen, sondern auch die Religionsurkunden der Juden, die Schriften des Alten Testaments oder Bundes *). Hierin folgen wir der Autorität Christi und der Apostel, die auf die Lehren, Vorschriften, Zeugnisse, Weissagungen des Alten Testaments verweisen und daraus argumentiren, (z. B. Luc. X, 26; XVI, 29; XX, 37, 42; XXIV, 25—27, 44—47; Joh. V, 39, 46; Apstlgsch. II, 25—31; XXVIII, 23; in den Briefen überall;) die seine Aussprüche als Aussprüche Gottes, oder des heiligen Geistes bezeichnen, (z. B. Matth. XV, 4—6;

*) Durch das Wort testamentum übersetzt nämlich die Vulgata das Griechische διαθήκη; da ein mit Gott geschlossener Bund wird zunächst die Mosaische Religionsverfassung gedacht; von ihr wird Begriff und Name auf das Christenthum übertragen, mit welchem der alte Bund aufhörte, (Hebr. IX, 15; XII, 24; Matth. XXVI, 28;) nicht ohne Beziehung auf Jerem. XXXI, 31; (vergl. Hebr. VIII, 8 u. f.)

Apstlgsch. III, 18, 21; IV, 25; 1 Corinth. IX, 8; Hebr. I, 1; III, 7; X, 15; 1 Ptr. I, 10 — 12, u. s. w.) die seine Gültigkeit ausdrücklich bestätigen, oder es zum Gebrauch empfehlen, (Matth. V, 17; Luc. XVI, 17; 2 Timoth. III, 14 — 16; 2 Petr. I, 19.) Da aber auf der andern Seite die Religionsverfassung des Alten Testaments im Neuen zugleich als unvollkommen, (2 Corinth. III, 6 u. f.; Hebr. VIII, 6 u. f.) als das erste A B C, (Galat. IV, 3, 9;) als eine bloße Vor- oder Mittelstufe der religiösen Bildung dargestellt wird, die wir als Christen überschritten haben, (Galat. III, 23, u. f.) als etwas nunmehr Veraltetes und Aufgehobenes (Hebr. VIII, 13; 2 Corinth. III, 11:) so können die sie betreffenden Schriften nicht in dem Sinne Norm des Glaubens und Lebens für uns seyn, wie die des Neuen Testaments, und es entsteht daher die, ohnehin nicht abzuweisende, Aufgabe, zu bestimmen, wie wir dieselben aus dem Standpuncte der Christlichen Theologie anzusehen haben?

Wenn es kein Anderer, als Christus ist, durch den wir, wie von der Sünde, so auch von der Finsterniß unsers Verstandes und Herzens erlöst werden: so sind wir zunächst auch an ihn gewiesen, um zu dem Lichte der wahren Erkenntniß zu gelangen, und daher an Diejenigen, die seine Wirksamkeit fortgepflanzt und dargestellt haben, die Apostel und Apostelschüler, deren Schriften das Neue Testament enthält. Christi Erscheinung steht aber nicht isolirt; er ist Ziel und Mittelpunct einer ganzen Reihe von göttlichen Veranstaltungen, die sich auf die Erlösung der Menschen bezogen. Denn wie der göttliche Rathschluß der Erlösung und Versöhnung selbst als ein ewiger zu denken ist, so mußte seine Erfüllung auch mit dem Falle des Menschen zugleich beginnen. Weil aber Alles in der Welt dem Gesetze des Werdens folgt, welches Gott nicht aufheben wollte, und weil das blöde Auge des Menschen nicht fähig war, das göttliche Licht sogleich in seiner vollen Klarheit zu schauen: so führte Gott unser Ge-

schlecht durch gewisse Vorstufen der sittlichen und religiösen Entwickelung entgegen, wo endlich der Heiland selber erscheinen und das Geheimniß der Erlösung, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen, (Coloss. II, 3.) völlig aufschließen konnte. Dieß bestimmt unsere Ansicht von den Führungen des Volks, von dem das Heil kommen sollte, (Joh. IV, 22.) von den Belehrungen, die ihm ertheilt, den Anordnungen, die für dasselbe getroffen, den Schriften, worin sie aufgezeichnet worden sind. Als immer deutlicher redende Zeugnisse des göttlichen Willens, von welchem der Rathschluß der Erlösung ausging, und der Weisheit, womit er verwirklicht wurde, machen sie mit den Schriften des Neuen Testaments einen Codex göttlicher Offenbarungen aus, der uns die Veranstaltungen Gottes zu unserem Heile von Anfang bis zu Ende in dem Zusammenhange darstellt, worin sie aufgefaßt werden müssen, um auch die letzte und höchste derselben richtig zu verstehen, und Christi Erscheinung so auf uns wirken zu lassen, wie sie auf seine ersten Bekenner gewirkt hat. Denn Christus fand sein Volk durch dessen heilige Schriften auf ihn vorbereitet, und wenn er auch ein größeres Zeugniß für sich hatte, als das des Moses und der Propheten, das Zeugniß Gottes in den Werken, die er ihm zu vollenden gegeben hatte, (Joh. V, 36.) so läßt sich doch die Wirkung des einen von der des andern gar nicht trennen. Wie er darauf den Heiden gepredigt wurde, empfingen diese zugleich auch die Schriften des Alten Testaments mit; überall schloß sich die Verkündigung des Evangelii an sie an; und selbst, nachdem dieß schon Eingang gefunden hatte, läßt sich schwerlich berechnen, wie Viele durch sie für den Glauben gewonnen, oder darin befestigt seyn mögen, worüber uns manches ausdrückliche Zeugniß aus ältern und neuern Zeiten aufbehalten ist. Was so durch Inhalt und Wirkung zusammenhängt, dürfen wir wohl unterscheiden, aber nicht scheiden. Wenn aber unterschieden, und nun gefragt wird, inwiefern das Alte Testament, für sich ge-

nommen, Norm des Glaubens und Lebens für den Christen sey, kann man von Zweyerley ausgehen.

1) Das Alte Testament enthält göttliche Offenbarungen und Anordnungen. Gott kann aber nichts offenbaren, was nicht Wahrheit, nichts anordnen, was nicht heilig und gut wäre, mithin für den, der über das Wahre und Gute Belehrung sucht, wichtig seyn muß. Nur ist nicht Alles von Anfang an offenbart; bis der Mensch für höhere Aufschlüsse empfänglich war, mußte Gott sich zu seiner Schwäche herablassen; die göttlichen Anordnungen mußten immer auf seine dermalige Bildungsstufe berechnet seyn, bis er zu einer vollkommneren heranreifte. Daher muß man mit den früheren Offenbarungen und Anordnungen die spätern, mit denen des Alten die des Neuen Testamentes vergleichen, und Acht geben, wo erstere als wahr und gültig vorausgesetzt, wo sie vollkommener erklärt und ergänzt, wo sie modificirt oder aufgehoben werden.

Hierin liegt indeß mehr eine Anweisung, zur Beantwortung der aufgegebenen Frage zu kommen, als die gesuchte Antwort selbst. Diese werden wir

2) an den unmittelbar einleuchtenden Kanon anknüpfen können: Gültig sind die Belehrungen und Vorschriften des Alten Testaments auch für uns, inwiefern es eine und dieselbe Religion ist, worauf sich das Alte, wie das Neue Testament bezieht; sie sind es nicht, inwiefern die Religion des Alten mit der des Neuen Testaments in einem Gegensatze steht.

Es ist nämlich an sich klar, daß das Christliche Leben und Bewußtseyn, inwiefern es von dem des frommen Israeliten durchaus verschieden ist, keine Nahrung ziehen kann aus dem, wodurch Letzteres geregelt oder dargestellt werden soll; daß aber Dasjenige, was nicht beyträgt, uns in dem Glau-

ben, der Gesinnung und Erkenntniß zu fördern, wozu uns Gott durch Christum berufen hat, auch nicht als von ihm für uns bestimmt betrachtet werden kann.

Eins ist nun die Religion des Alten und des Neuen Testaments zunächst in den Eigenschaften einer monotheistisch-ethisch-dogmatischen, d. h. einer solchen Religion, die sich zur Anerkennung des einen wahren Gottes erhoben hat, der vorzugsweise Erregungen des sittlichen Bewußtseyns zum Grunde liegen, und in der die Reflexion hinlänglich gereift ist, um mit Verschmähung der Mythologie nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben; (also in Hinsicht der durch den Monotheismus bezeichneten Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseyns, und, wie das Lehrbuch sich ausdrückt, in Hinsicht ihres subjectiven Princips, des sittlichen Ernstes und der Wahrheitsliebe, die in ihnen vorherrschend sind.) Dieß führt auf die fortdauernde Gültigkeit der Belehrungen des Alten Testaments über die allgemeinen Religionswahrheiten, über Gottes Wesen, Willen, Werke und Eigenschaften, desgleichen der allgemeinen Regeln und Vorschriften, die es für das menschliche Thun und Lassen aufstellt; Belehrungen und Vorschriften, die im Neuen Testamente vorausgesetzt, obwohl in vieler Hinsicht vollkommener erklärt, zugleich auf die eigenthümlichen Ideeen des Christenthums bezogen und dadurch näher bestimmt werden.

Aber auch, was dieses Eigenthümliche betrifft, können wir dem Neuen Testamente das Alte nicht schlechthin entgegensetzen. Die Belehrungen und Veranstaltungen desselben sind nicht bloß eine Vorstufe des Christenthums, sondern enthalten, was sie vorbereiten sollen, in gewissem Sinne schon in sich. Vorbereiten auf ein Vollkommneres kann nur das, worin schon ein Keim liegt, aus dem sich, wenn nicht das Vollkommnere selbst, so doch die Fähigkeit, es in sich aufzunehmen, entwickeln kann, und was wesentlich zur Religion

wie sie sich im Christenthum vollendete, oder, wie man sich auszudrücken pflegte, was zu den wesentlichen Bedingungen unserer Seligkeit gehört, konnte keiner von Gott geoffenbarten Religion ganz fehlen; sehen wir doch auch in der Natur, wie die untern Formen der thierischen Organisation auf die höchste, auf den Typus der menschlichen Bildung, hindeuten! So verschieden daher auch die religiöse Gemeinschaft der Juden, in ihrer Verschmelzung mit der bürgerlichen, in ihrer Beziehung auf die besondern Verhältnisse und Bedürfnisse dieses Volks, mit ihrem Tempeldienst und Priesterthum, von der Christlichen war: so fand sich diese doch gleichsam darin präformirt; ihre Religionsverfassung barg unter sinnlicher Hülle die Grundzüge der geistigen Theokratie, deren Haupt Christus werden sollte; in dem religiösen Leben des frommen Israeliten waren Elemente, die uns in ihm einen Glaubensgenossen erkennen lassen; kurz, es gab in gewissem Sinn ein Christenthum vor Christus *). Um aber dieß, und zugleich auch den eigentlichen Gegensatz des Alten und Neuen Testaments einigermaßen ins Licht zu setzen, müssen wir abermals etwas anticipiren, wovon ausdrücklich erst später (§ 85) die Rede seyn kann.

Das Christenthum fordert, daß wir im Bewußtseyn unserer Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit, wie unsers Unvermögens, aus eignen Kräften heilig und unsträflich zu seyn, mit vollem Glauben Christum ergreifen, durch welchen Gott die Welt mit sich versöhnt hat, und uns eine höhere Kraft verleiht, in der wir die Sünde überwinden. Nun ist es zwar eigentlich dieser Glaube, der uns zu Christen macht; daher ist das, was uns zum Glauben auffordert, die Verkündigung der göttlichen Gnade in Christo, das Evangelium im

*) Oder, wie Melanchthon sagt, es war una et perpetua ecclesia Dei inde usque a creatione hominis.

engern Sinn, das Mittel, wodurch die Christliche Frömmigkeit in uns erzeugt wird, und dieses ist der Hauptinhalt des Neuen Testaments. Der Glaube kann aber nicht rechter Art seyn ohne eine höhere Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns, die durch ihn zwar auch gefördert, bis zu einem gewissen Grade aber vorausgesetzt wird. Denn, wie kann der den Werth und die Größe der göttlichen Gnade empfinden, dem es nicht tief eingeprägt ist, daß uns die Sünde Gottes Zorn und Strafe zuzieht, der nicht mit tiefem Schmerz die Größe seiner Schuld erkennt? Wie sollte der einen höhern Beystand suchen, der nicht durch Erfahrung gelernt hat, daß er sich selbst nicht helfen kann? Ja, wird nicht der Glaube an die Versöhnung, statt dem Verzagenden und Verzweifelnden Trost zu geben, vielmehr dem Leichtsinn Vorschub thun, und den Menschen gegen seine Gebrechen gleichgültig machen, wenn die Angst des aufgeschreckten Gewissens, wenn die wahre Reue ihm fremd ist? Daher kann das Evangelium erst dann einen heilsamen Eingang finden, wenn der Mensch zuvor eine andere Schule durchgegangen ist, die Schule des Gesetzes, welches ihm den Ernst der göttlichen Gebote und die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit vorhält. Dieß war für die Israeliten die Schule der Mosaischen Religionsverfassung, der Hauptgegenstand des Alten Testaments.

Doch ließ Gott es auch ihnen an Offenbarungen seiner Gnade und Barmherzigkeit nicht fehlen, nur größtentheils auch unter der Form, oder doch unter der Obhut des Gesetzes. In der Form des Gesetzes: indem gesetzlich ein heiliger Cultus mit mancherley Ceremonieen und Gebräuchen angeordnet wurde, nicht bloß, um durch äußere Mittel das stete Andenken an ihn und an die Reinigkeit, die Gott von seinem Volke fordert, zu unterhalten, sondern auch, um den reuigen Sünder zu ihm zu führen, damit er bey ihm Befreyung suche von Schuld und Befleckung; das Vorbild eines größern Opfers, was dereinst die Sünden der Welt hinwegnehmen

sollte. Unter der Hut des Gesetzes: indem die Nachkommen Abrahams durch die Bande religiös-politischer Einrichtungen zusammengehalten wurden, damit, bey der Ausartung und Verunstaltung der Religion durch den überall herrschenden Götzendienst, in diesem Geschlechte nicht nur der Glaube an den allein wahren Gott, sondern auch die ihm eröffnete Aussicht auf eine vollkommnere Offenbarung bewahrt, und dem Erlöser eine Stätte bereitet würde, wo er seine segenreiche Wirksamkeit beginnen könnte. Unter der schützenden Decke des Gesetzes erhielt und entwickelte sich daher der Keim des Glaubens an die göttliche Gnade, und zwar eines Glaubens, der sich von Anfang an nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft richtete, der allmählig über die Schranken des Gesetzes hinauswuchs, und sich immer mehr so gestaltete, daß es am Ende nur des frohen εὑρήκαμεν (Joh. I, 42, 46,) bedurfte, um den Israeliten ohne Falsch zu Christo hinüberzuführen.

Schon den Patriarchen waren Verheißungen geworden, hinter welchen das, was zunächst an ihren Nachkommen in Erfüllung ging, zurückblieb. Moses hatte, indem er das Volk an einen Propheten, der nach ihm kommen sollte, verwies, der Sehnsucht nach fortlaufenden, höhern Offenbarungen Nahrung gegeben. Das idealische Bild des theokratischen Königs, welches den heiligen Sängern der Psalmen vorschwebte, war höher, als daß es selbst durch einen David oder Salomo realisirt gefunden werden konnte. Viel weniger konnte eine Gegenwart, wie die auf sie folgende Periode der Zerfallenheit und Herabwürdigung sie darbot, den suchenden, ahnenden Sinn der Frömmern und Weiseren im Volke befriedigen. Je härter die Schicksale waren, die über dasselbe hereinbrachen, desto fester und vertrauender heftete sich sein Blick auf die prophetischen Schilderungen eines Zustandes, wo Gott seinem Volke vergeben, ihm einen Erretter, nicht nur aus äußerem Druck und Elend, sondern auch aus seiner

religiösen und sittlichen Versunkenheit senden, nicht bloß den alten Cultus in seiner Reinheit herstellen, sondern einen neuen Bund stiften, seinen Geist über Alle ausgießen, alle Nationen zu seiner Erkenntniß führen werde; Schilderungen, von denen man urtheilen muß, daß, selbst wenn die Propheten bestimmte Personen oder Begebenheiten ihrer Zeit im Sinne hatten, der Geist in ihnen (1 Petr. I, 11,) etwas Anderes damit meinte und weissagte. Dieses Harren und Hoffen auf das künftige Heil, dieses Hängen an den Bildern einer vollkommneren Theokratie, welches in den Verheißungen des Alten Testaments beständig neue Nahrung fand und durch nichts erschüttert werden konnte, welches sich freylich, (wie man ja selbst bey Naturtrieben bemerkt,) von seinem wahren Ziel verirrte, und von unreinen Beymischungen nicht frey blieb, dem aber Wahrheit zum Grunde liegt: dieß ist ein dem Jüdischen Volke immer eigenthümlich gebliebener, höchst merkwürdiger Zug, der dasselbe, wie es uns scheint, früher oder später über Moses hinaus zu Christo führen muß.

Inwiefern wir nun im Alten Testamente nicht bloß die göttliche Gnade im Allgemeinen ausgesprochen finden, sondern in Beziehung auf eine künftige vollkommnere Offenbarung derselben, die in Christo geschehen, und eine Gesinnung, die sich nicht bey der bestehenden Religionsverfassung befriedigt fühlt, sondern auf einen neuen Bund hofft und auf eine herrlichere Entwickelung des Gottesreiches, wie sie durch Christum erfolgt ist, angedeutet selbst in den Anordnungen des Gesetzes, deutlicher in den Verheißungen der Propheten enthüllt: in so fern kann man sagen, die Religion des Alten und Neuen Testaments sey nach ihrem wahren Wesen dieselbe, nicht nur in Ansehung ihres Ursprungs, (indem wir sie beide auf göttliche Offenbarung zurückführen, sondern auch in Ansehung ihres Gegenstandes, (des Messias, auf welchen sich auch das Alte Testament, wo nicht unmittelbar,

doch mittelbar beziehe;) und verschieden seyen sie nur darin, daß das Alte Testament den, der da kommen soll, verheiße, das Neue den Gekommenen verkündige, (obwohl auch nicht ohne Beziehung auf eine andere Zukunft, 1 Corinth. XI, 26;) daß jenes zwar die Grundzüge seiner Idee enthalte, die wirkliche Erscheinung aber, (mediatoris Christi humanitatem,) nur in vorandeutenden Bildern ahnen lasse, wogegen dieses uns ihn vor Augen stellt, wie er voll Gnade und Wahrheit unter uns wohnte, (Joh. I, 14.) Daher ist das Neue Testament allerdings der Schlüssel des Alten, und muß uns, (wie einst Christus den Aposteln, Luc. XXIV, 27, 32,) den Sinn für seinen wahren Inhalt öffnen; den erleuchteten Sinn aber, der da weiß, wohin Alles zielt, wird das Alte Testament noch immer, wie einst den Timotheus, (2 Timoth. III, 15,) unterweisen können zur Seligkeit, nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum.

Inwiefern das Alte Testament aber vorzugsweise eine Einschärfung des Gesetzes ist, insofern kann man sagen, die Religion desselben sey der des Neuen Testamentes entgegengesetzt. Als Christen stehn wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, (Röm. VI, 14.) Nicht, als wenn nicht auch Christus forderte, was das Wesentliche des Gesetzes ist, (Matth. VII, 12; XXII, 40;) Christus wollte das Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen, (Matth. V, 17;) ja, die Gerechtigkeit des Christen soll eine vollkommnere seyn, als die der Pharisäer, (Matth. V, 20,) die es doch mit der Gesetzesbeobachtung am strengsten nahmen, (Apostelgesch. XXVI, 5.) Das Christenthum fordert aber eine Gesinnung, die nicht durch Werke des Gesetzes eine eigne Gerechtigkeit erwerben zu können meint, (der Grundirrthum der Juden, Röm. X, 3,) sondern die Gerechtigkeit in Christo gläubig annimmt, (wie Paulus, Philipp. III, 9;) und die, wiedergeboren aus dem Geiste, mit innerer Freyheit thut, was das Gesetz verlangt, ohne des Buchstabens zu bedürfen, der unter Androhung der

göttlichen Strafen auf äußere Weise vorschreibt, was wir zu thun und zu lassen haben. Wo dieß noch nöthig ist, da ist noch kein wahres Christenthum, da herrscht noch die dem Geiste widerstrebende Lust des Fleisches, und nicht der Geist, der uns, wenn auch erst allmählig, wie von der Sünde, so vom Gesetze frey macht; (Galat. V, 17, 18, 22.) Und selbst für Denjenigen, der noch auf der Stufe steht, daß die ernste Sprache des Gesetzes heilsamer für ihn ist, als die lockende Stimme des Evangeliums, (wie denn der Lutherische Katechismus mit Recht dem Glauben die zehn Gebote voran gehn läßt,) hat doch der Theil des Gesetzes seine Gültigkeit verloren, der seiner Bestimmung nach bloß vorbereitend war: der politische, der der Jüdischen Theokratie eine äußere Haltung geben mußte, bis der Stifter und das Haupt der wahren, Christlichen erschiene, und der rituelle, der nur das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung rege erhalten sollte, bis der käme, der es allein befriedigen kann. In Beziehung hierauf ist Christus recht eigentlich nicht nur das Ziel, sondern auch des Gesetzes Ende, (Röm. X, 4;) denn wer unter uns des Pädagogen und Vormundes bedarf, (Galat. IV, 24; V, 2;) weil er noch nicht zur Freyheit der Kinder Gottes gelangt ist, der findet ihn jetzt in der Christlichen Kirche selbst, die nicht abläßt, Gottes Gerechtigkeit und Gnade zu verkündigen, nicht bloß durch die Predigt des göttlichen Worts, sondern durch ihr Daseyn selbst und durch ihre ganze Erscheinung.

Hieraus ergiebt sich nun leicht, inwiefern das Alte Testament auch für uns noch eine Norm des Glaubens und Lebens seyn kann. Wir reden hier nicht von seinem Werthe für eine gelehrte Kenntniß der Religionsgeschichte, oder für die gelehrte Erklärung des Neuen Testaments, (dem Usus historicus et hermeneuticus, obwohl auch dieser eine, nicht bloß dem Gelehrten, sondern jedem Christen wichtige Seite hat;) wir reden vornehmlich von seinem Werthe für

die Religion selbst, inwiefern es noch immer dienen kann zur Anregung des frommen Gefühls, zur Erweckung einer Gesinnung, die auf Gottesfurcht, Liebe, Vertrauen, auf Selbsterkenntniß, Glauben, Gehorsam beruht, zur Belehrung über Gott, seine Gnade und Gerechtigkeit, seine Gebote und Verheißungen, (dem Usus dogmaticus et moralis.) Da darf nun freylich nie aus den Augen gesetzt werden, daß das Neue Testament, indem es uns vorzugsweise nicht das Gesetz, sondern das Evangelium verkündet, nicht in dunkeln Bildern und Weissagungen, sondern im hellen Lichte der wirklichen Erfüllung; indem es uns Denjenigen vergegenwärtigt, der mehr ist, als Gesetzgeber und Priester, Könige und Propheten des alten Bundes, (Hebr. III; VII u. f. Luc. X, 24; XI, 31, 32;) durch den uns Gnade und Wahrheit geworden ist, (Joh. I, 17;) von dessen Fülle der lebendige Quell des neuen Lebens und der höhern Erkenntniß in denen, die an ihn glauben, ausströmt, (Joh. VII, 38;) indem es nicht bloß die bisher verborgenen und verschwiegenen Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses offenbart, (Röm. XVI, 25; Ephes. III, 15,) sondern auch die Decke hinwegzieht von dem, was selbst den Propheten, die von der künftigen Gnade weissagten, ein Gegenstand mehr des Forschens und Suchens, als der klaren Anschauung war, (1 Petr. I, 10;) indem es nicht nur bestimmt, was nunmehr als veraltet und aufgehoben zu betrachten, sondern auch, wie Dasjenige zu verstehn ist, was eine tiefere, bleibende Wahrheit enthielt; es darf nicht verkannt werden, daß es insofern in einem weit vollkommneren Sinne Norm und Quelle der Christlichen Erkenntniß ist, als das Alte Testament; (jenes als fons primarius, dieses nur als fons secundarius *). So wenig wir aber Letzteres überschätzen, und meinen werden, die ganze Christ-

*) Hiermit wird sich Schleiermachers Ansicht von der normalen Dignität des Alten Testaments, (Darstell. des Gl. §. 150, Zusatz,) leicht vereinigen lassen.

liche Glaubenslehre schon aus ihm allein ableiten zu können *): so wenig werden wir in die Herabwürdigung desselben einstimmen, deren Extrem wir bey einigen Gnostikern finden, die so weit gingen, es von einem ganz andern Wesen herzuleiten, als welches sich durch Christum offenbart hat; im Grunde freylich consequenter, als wenn es für göttlichen Ursprungs gehalten, dabey aber, wie von den Anabaptisten und einigen Neuern, mit Hintenansetzung des geistigen Kerns, auf bloß leibliche und sinnliche Dinge beschränkt wird, in Widerspruch mit Christo und den Aposteln, deren λῦσαι immer ein πληρῶσαι deren καταργῆσαι zugleich ein στῆσαι ist, (Röm. III, 21,) und zum Nachtheil einer richtigen Auslegung auch des Neuen Testaments **).

Von erstlerem Fehler, dem einer einseitigen Ueberschäzzung, können wir unsere ältern Theologen keineswegs freysprechen, weder was ihre Ansicht vom Alten Testament im Ganzen ***), noch was die Behandlung einzelner Stellen betrifft. Man begnügte sich nicht, den Keim auch der ei-

*) Wie am vollständigsten von Joh. Wigand und Matth. Juder in ihrem Syntagma oder Corpus doctrinae ex V. T. tantum collectum, dispositum et concinnatum, (Basil. 1564.) versucht ist; einzelne Beyspiele findet man in jeder ältern Dogmatik.

**) Es führt nämlich zu einer Accommodationstheorie, bey der man in Gefahr ist, mit den σκιαις des Alten Testaments auch das σῶμα des Neuen, die durch jenes angedeuteten, in diesem realisirten Ideeen (z. B. der Versöhnung, des Priesterthums Christi,) als Anbequemung an Jüdisches Vorurtheil und unvollkommene Darstellungsweise fallen zu lassen; nicht zu gedenken des Schattens, den sie auf die Einsicht, oder auf den Charakter Christi und der Apostel wirft.

***) Daher z. B. die Beschränkung des Unterschiedes zwischen den Schriften des Alten und Neuen Testaments auf zum Theil so unwesentliche Dinge, wie in der aus Calov excerpirten Stelle des Lehrbuchs.

genthümlichen Lehren des Christenthums im Alten Testamente nachzuweisen, man wollte sie schon in ihrer ganzen Bestimmtheit darin finden; man behauptete nicht bloß, daß wir überall die Beziehung auf Christus wahrnehmen könnten, sondern auch, daß sie schon den frommen Männern der Israelitischen Vorzeit habe klar seyn müssen; selbst der von den Reformatoren so schön entwickelte Gegensatz von Gesetz und Evangelium wurde nicht immer fest genug gehalten. Um solche Ansichten durchzuführen, mußte man sich zu einer oft willkürlichen und spielenden Auslegungsweise bequemen, wobey bald, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, der Buchstabe gepreßt, bald entfernte Aehnlichkeiten zum Nachtheile des natürlichen Wortsinns geltend gemacht, und, was der typischen und prophetischen Deutung Wahres zum Grunde liegt, so verunstaltet wurde, daß das Princip noch immer die Fehler der Anwendung entgelten muß. Wenn nun dagegen Widerspruch erhoben wurde, theils von ganzen Parteyen, (namentlich Arminianern und Socinianern,) theils von einzelnen Theologen unserer Kirche, (z. B. Calixtus:) wenn diese den Gegensatz mehr hervorgezogen, wenn sie mehrere Christliche Lehren, z. B. das Dogma der Trinität, im Alten Testamente nicht ausdrücklich vorgetragen fanden; selbst wenn sie den Glauben der Frommen im Alten Testamente nur indirect einen Glauben an Christus genannt wissen wollten: so können wir zwar nicht Alles billigen, was solchen Aeußerungen zum Grunde lag, oder damit in Verbindung gesetzt wurde, wir können sie aber auch nicht so ganz zurückweisen, wie die älteren Theologen thaten. Namentlich können wir ihnen nicht Unrecht geben, wenn sie die historische Auslegung gegen die pseudodogmatische in Schutz nahmen, wenn sie auf den Grundsatz drangen, man müsse zunächst mit Anwendung der allgemein bewährten hermeneutischen Mittel zu erforschen suchen, was der Schriftsteller selbst könne gemeint, seine Zeitgenossen könnten verstanden haben, man dürfe ihm keine späteren Ansichten und Einsichten unterlegen.

Zu tadeln ist nur eine solche Auslegungsweise, die den unleugbaren Zusammenhang des Alten und Neuen Testamentes zerreißt, die in jenem nichts Höheres anerkennen will, und sich lieber das gewaltsamste Verfahren erlaubt, ehe sie Beziehungen auf Christus zugiebt, die doch das Neue Testament so entschieden wie etwas behauptet.

Den Abweg der ältern Theologen werden wir vermeiden, indem wir nicht direct behaupten, die Religion des Alten sey mit der des Neuen Testamentes identisch, die Urkunden desselben handelten, gleich dem Neuen, sämmtlich von Christo: sondern nur, in wiefern dieß der Fall ist, seyen sie Norm und Erkenntnißquelle der religiösen Wahrheit auch für uns. Dadurch hindern wir die historische Erklärung auf keine Weise, sondern stellen ihr bloß, ohne im Voraus über seine Ausdehnung zu entscheiden, das Princip einer andern, der Christlichen Auslegung, an die Seite, was wir gar wohl werden rechtfertigen können. Denn überall kann man ja nicht bloß in Betracht ziehn, was die Dinge für sich sind, sondern auch, wie sie sich auf andere beziehn und andere bedingen, (die teleologische Betrachtungsweise;) und so wenig der Naturkundige sich gefallen lassen kann, daß wir Pflanzen und Thiere bloß aus dem Gesichtspuncte schätzen, wie sie dem Menschen zur Erhaltung und Verschönerung seines Lebens dienen, so wenig wird der gesunde Verstand sich einreden lassen, daß Letzteres nur eine zufällige Folge ihrer Einrichtung, keine vom Urheber der Natur bezweckte Absicht sey. Auch weiß der Naturforscher wohl, daß höhere Formationen in der Reihe der organischen Entwickelung auf niedere, so wie diese auf jene Licht werfen, und daß es gewiß nicht das richtige Mittel wäre, die Bildungsgeschichte eines Organes zu verstehn, wenn man seinen frühern Zustand isolirt betrachten, und auf das, was daraus wird, keine Rücksicht nehmen wollte. Eben so wird kein Verständiger etwas dagegen haben, wenn wir in den Lehrsätzen und Streitigkeiten älterer

Philosophen, (man erinnere sich z. B. des Streits über die angebornen Ideeen,) dieselben Grundansichten und Gegensätze wiederfinden, die auch uns beschäftigen, obgleich wir in der Erkenntniß ihrer Bedeutung und im richtigen Ausdruck derselben beträchtlich weiter gekommen sind. Warum sollen wir denn in den Aussprüchen göttlich erleuchteter Gesetzgeber und Propheten durchaus nur das sehen dürfen, was sich mittels der Lexikons und der Grammatik herausbuchstabiren läßt? Man hat lange, und mit Recht, den Grundsatz eingeschärft, die Bücher der Bibel als menschliche Schriften zu lesen; müssen wir deßhalb ganz vergessen, daß es auch göttliche Schriften sind?

Uebrigens ist die Frage vom Verhältnisse des Alten und Neuen Testaments, wenn sie erschöpfend abgehandelt werden soll, von solchem Umfang, und durch mancherley Controversen, deren Grund gar nicht da liegt, wovon zunächst die Rede zu seyn scheint *), so verwickelt, daß wir uns hier begnügen müssen, den Hauptpunct bezeichnet zu haben, worauf es bey Beurtheilung des Ansehns der Alttestamentlichen

*) So hatte die Römische Kirche ein Interesse, den Unterschied des Alten und Neuen Testaments in gewisser Hinsicht zu verringern, um ihr, dem Geiste mehr des Judenthums, als des Christenthums gemäßes, Priesterthum und Satzungswesen zu vertheidigen; die Anabaptisten dagegen mußten, bey ihrer schwärmerischen, alle Schranken kirchlicher und bürgerlicher Ordnung durchbrechenden Tendenz den Buchstaben göttlicher Gebote tief herabsetzen, um für das, was sie Geist nannten, Raum zu gewinnen, obwohl sie sich auch wieder auf das von Gott gegebene Gesetz beriefen, wo es darauf ankam, das Ansehn menschlicher Gesetze zu bekämpfen. Die Socinianer stellten das Alte Testament gern als einen Bund des bloßen Gesetzes dar, denn dieß begünstigte ihre Behauptung, daß der Mensch bloß durch das Gesetz selig werden könne. Wie Manche haben Religion und Cultus der Juden nur deßhalb so tief herabgesetzt, um desto glücklicher bekämpfen zu können, was ihnen das Judenthum im Christenthum schien?

Schriften in der Christlichen Kirche ankömmt. Daher können wir namentlich auf den von Paulus (Galat. III, 15 u. f.) angedeuteten Unterschied zwischen dem Bunde Abrahams und Mosis, ihr Verhältniß zu einander und zu dem Bunde Christi, nicht näher eingehn, obgleich dieser Gegenstand an sich nicht unwichtig und zwischen den beiden protestantischen Parteyen streitig gewesen ist *). Dagegen wird sich Einiges im Fol-

*) S. die Anmerk. b. im Lehrbuche, wobey jedoch zu bemerken, daß Quenstädt hier den Streitpunct nicht aufs glücklichste bestimmt hat; denn der Hauptgegenstand des Streits war die Ei[illegible] Alten und Neuen Testamentes selbst, welche die Calvinisten [illegible] machten, um die Sacramente des Neuen denen des Alten Testamentes näher rücken und behaupten zu können, daß Christus in jenen so gut, wie in diesen, nur dem Glauben gegenwärtig sey; auf den Bund Abrahams kam man nur, inwiefern derselbe, als unter dem Mosaischen fortdauernd und ihm einen höhern Charakter mittheilend, gedacht werden konnte, wodurch auch letzterer dem Bunde Christi näher gebracht, und der Lehrsatz, daß der Unterschied nicht sowohl den Bund selbst, als nur die Dispensation angehe, mehr ins Licht gestellt wurde. Aber auch, was den eigentlichen Hauptstreit betraf, kamen unsere Theologen allerdings in einiges Gedränge, indem sie die Einheit des Worts durch Behauptung derselben einen Religion im A. und N. T. zu vertheidigen suchten, was jener aber parallel ist, die Einheit der Sacramente, und daher die Einheit des Bundes, nicht zugeben konnten. Der Widerspruch ist indeß mehr scheinbar, als wirklich. Die Einheit der Religion, oder des Glaubens, welche die Einheit des Worts begründet, ist nicht ganz Dasselbe mit der Einheit des Bundes, welche die Einheit der Sacramente begründen soll. Wovon man in Hinsicht der ersten wohl abstrahiren kann, der Unterschied des als künftig Verheißenen und des als geschehen Verkündigten, (denn der Glaube kann derselbe seyn bey verschiedener Deutlichkeit der Erkenntniß,) das ist in Hinsicht der zweyten sehr wichtig. Das Sacrament macht, nach Lutherischer Ansicht, nicht der Glaube, sondern die Gnade; in Hinsicht der Gnade konnten aber die *sacra* nicht seyn, was τὸ σῶμα ist. Was in der einen Hinsicht eine Verschiedenheit quoad circumstantias, das ist in der andern eine Verschiedenheit quoad substantiam.

genden noch näher bestimmen; denn natürlich kommt es bey der Würdigung des Alten Testamentes sehr in Betracht, nicht bloß, daß, sondern auch, wie sich die Begriffe der Offenbarung und Inspiration darauf anwenden lassen.

C. Göttlichkeit der heiligen Schrift; Offenbarung; Inspiration.

§. 23.

Wir kommen jetzt auf die zweyte der von uns zu beantwortenden Fragen: Warum gilt uns die heilige Schrift für die Quelle der wahren Religionserkenntniß? (Warum ist sie uns principium cognoscendi und norma credendorum?)

Um das normale Ansehn der Schrift zu begründen, hielten sich die ältesten Theologen unserer Kirche hauptsächlich an sie selbst und ihre Eigenschaften, namentlich ihre Inspiration; denn diese war es, die ihr den Charakter des Wortes Gottes aufdrückte *). Später, da man allmählig

*) Als Beyspiel möge die Darstellung in Baiers Dogmatik dienen. Was uns bestimmen müsse, sagt er, das Ansehn der Schrift anzuerkennen, sey die Ueberzeugung, daß eine von Gott inspirirte Schrift untrüglich, die Bibel aber von Gott inspirirt sey. Diese Ueberzeugung sey aber theils eine menschliche, auf innern und äußern Gründen beruhende, (zu jenen gehört die einfach erhabene, Gottes würdige Sprache, die Wahrheit und Heiligkeit des Inhalts, und daß sie Alles enthält, was wir zu unserm Heile bedürfen; zu diesen das Alter, die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller, ihre durch Wunder bestätigte höhere Sendung; das Zeugniß der

die Formel, die Bibel sey Gottes Wort, mit einer andern, sie enthalte Gottes Wort, zu vertauschen, und, was man früher nicht zugegeben haben würde *), jene bloß synekdochisch zu verstehn, die Inspiration aber theils zu beschränken, theils zu bezweifeln anfing: hielt man sich mehr an den Begriff einer göttlichen, unter Gottes Mitwirkung aufgezeichneten Offenbarung **). Obgleich es nun nicht unerhebliche Gründe giebt, aus denen sich die ältere Darstellungsweise vertheidigen ließe ***), so liegt uns, nach dem Gange, den die Untersuchungen über diesen Gegenstand genommen haben, die neuere doch näher. Es ist also zunächst der Begriff der

---

Kirche, der Märtyrer, selbst der nicht Christlichen Völker, die Fortpflanzung der Lehre, die Beyspiele göttlicher Strafgerichte an ihren Verfolgern;) theils eine göttliche, begründet durch die göttliche Kraft, womit die heilige Schrift den Verstand erleuchte, den Willen rühre, und uns Beyfall abnöthige.

*) Wenigstens bestritt man lebhaft die verwandte Meinung der Quäker, daß nicht die Schrift das wahre und lebendige Wort Gottes sey, sondern Christus, die Schrift aber bloß die Erzählung von ihm, und Mitzeuge unserer Lehre. Die Schrift, behauptete man, sey nicht bloß metonymisch, sondern im eigentlichen Sinne, Gottes Wort, Beides, nach Sinn und Ausdruck; (S. Hollaz: de sacr. script. Quaest. VII, p. 74, 75, ed. a. 1750.)

**) Den Uebergang dazu machte schon Buddeus, indem er (Theol. dogm. P. I. c. II. de revelat. et scr. S.) den Begriff der Offenbarung voranstellte, und davon mit der Bemerkung, wie Gott, was er geoffenbart hatte, durch inspirirte Männer aufzeichnen ließ, (§. 8,) zur heiligen Schrift überging, übrigens aber sein Hauptaugenmerk ebenfalls auf den Begriff der Inspiration richtete, und sie ähnlich wie Baier zu beweisen suchte.

***) Sie blieb dem unmittelbaren Bewußtseyn von der Entstehung und Kräftigung des Christlichen Lebens durch das Wort der Schrift, als dem Mittel der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, näher, und verlor sich nicht so leicht in angeblich philosophische Demonstrationen der Offenbarung, die Lessing nicht mit Unrecht als eine Neuerung tadelt; (Lessings Collectaneen, s. v. Religion.)

Offenbarung, dann der der Inspiration, welche wir hier in Betracht zu ziehen haben, deren Entwickelung wir aber durch einige Bemerkungen bevorworten wollen.

Bekanntlich ist besonders der erste seit einigen Decennien Gegenstand vieler Verhandlungen gewesen, und trennt noch in diesem Augenblicke zwey Hauptparteyen unter den Theologen. Man hat dabey aber meistens den Fehler begangen, ihn rein speculativ, von einer bloß philosophischen Ansicht aus erklären und begründen zu wollen, ohne Rücksicht auf das System, zu welchem er gehört. Und doch ist es unmöglich, daß, wer von einer der Christlichen so entgegengesetzten Ansicht ausgeht, wie z. B. der Verfasser des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung, (Fichte,) auf den Christlichen und protestantischen Begriff von Offenbarung kommen kann. Findet er ihn überhaupt auf seinem Wege, vielleicht nur durch Inconsequenz, so hat er doch für ihn eine andere Bedeutung. Wir können daher nicht zu oft daran erinnern, daß, wie die Dogmatik sich überhaupt auf das Christliche Leben beziehen, und dieses, wie es sich im Glauben ausdrückt, darstellen soll, so auch alle dogmatischen Begriffe nur aus den eigenthümlichen Erfahrungen, die dasselbe darbietet, aus den Thatsachen des Christlichen Bewußtseyns, verstanden werden können.

Die Erfahrung, oder die Thatsache, welche wir hier voraussetzen müssen, ist jene völlige Umwandlung des ganzen Lebens und Denkens, welche nicht passender bezeichnet werden kann, als durch den Namen einer neuen Geburt, einer neuen Schöpfung. Mancher mag, auch wohlmeinend, fragen, wie Nikodemus: Wie kann solches geschehn? Der gläubige Christ antwortet, wie sein Herr und Meister: Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen (erfahren) haben (Joh. III, 9, 11). Auch fühlt er sich nicht befriedigt, wenn man ihm diese Wiedergeburt in einen kahlen

Tropus verwandeln will; er ist sich ihrer bewußt als einer Wirkung dessen, der, weil er das Leben in sich selber hat, gleich dem Vater, lebendig machen kann, wenn er will, (Joh. V, 21, 26;) als einer Erweisung derselben göttlichen Kraft, die Jesum von den Todten erweckte, und mit ihm auch uns, die wir todt waren in Sünden, ins Leben gerufen hat (Ephes. I, 19, 20; II, 1, 5). So wenig wir die Entstehung des physischen Lebens aus den Kräften der todten Materie begreifen, sondern sie auf die allgemeine Quelle des Lebens in der Natur zurückführen müssen, so wenig weiß er die neue geistige Geburt, mit Allem, was ihr anhängig ist, also auch das ihm aufgehende Licht der wahren Erkenntniß, anderswoher abzuleiten, als von Gott, oder von dem, der das Licht und Leben der Menschen ist, (Joh. I, 4) und seinem heiligen Geiste *). In uns zwar ist das neue Licht und Leben, obgleich ein Ausfluß von Gott, durch Andere vermittelt, in denen es vor uns war, gleich wie das physische Leben in dem Individuum durch andere Individuen derselben Art vermittelt ist, ohne daß uns seine Entstehung dadurch begreiflicher wird; (es gilt hier immer, was Christus zu Nikodemus sagt, Joh. III, 8, wir hören des Windes Sausen, aber wir wissen nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt.) So wie wir aber in der Natur, von Generation zu Generation aufsteigend, zu einem ersten Glied in der Reihe kommen müssen, dessen Entstehung nicht auf dieselbe Weise zu denken ist, und daher von uns unter den Begriff der Schöpfung gestellt wird:

*) Bekannt ist die schöne Stelle aus Luthers Kirchenpostille, wo er die leiblichen von den rechten hohen Mirakeln und rechtschaffenen Wunderzeichen unterscheidet, die das Evangelium am Geiste der Gläubigen wirke; man hat sie aber meistens nur negativ, zur Herabsetzung der ersten, gebraucht, und hat weniger bedchtet, daß Luthern, indem er so redete, die Wirkungen des Christenthums auf das Innere in einem andern Lichte erscheinen mußten, als man sie jetzt zu betrachten geneigt ist.

eben so führt uns die Reflexion auch hier auf ein Erstes in der Reihe, auf eine erste, ursprüngliche, unvermittelte Mittheilung des höhern Lebens, eine neue Schöpfung, die wir, inwiefern wir dabey auf die Erkenntniß sehen, im eigentlichen und engern Sinn Offenbarung nennen. Der Christ findet diesen Begriff also nothwendiger Weise auf dem Wege der Reflexion über die Thatsachen seiner innern Erfahrung. Doch nicht bloß der Reflexion; das Verhältniß zu Christo, dem Weinstock (Joh. XV, 1 — 6), an dem die Reben bleiben müssen, damit sie nicht verdorren, dem Haupte, (Colossi. III, 19,) von welchem der ganze Leib Kraft empfängt, zu wachsen, dieses Verhältniß ist ja selbst im Christlichen Bewußtseyn gegeben: es bedarf also nicht erst des Regresses in der Reflexion, um den zu finden, über welchem der Himmel offen war und die Engel auf und nieder stiegen, (Joh. I, 51.) Je mehr die Reflexion aber erwacht, je vollständiger wir durch sie uns selbst verstehen lernen, um so mehr finden wir auch in dieser Hinsicht überall Zusammenhang, und werden, von welchem Puncte wir ausgehen mögen, hierauf zurückgeführt. Wir können z. B. von unserm Zustande und Gottes heiligem Wesen keine klare Vorstellung haben, ohne zu erkennen, daß dem Princip der Sünde, der Entfernung von Gott, welches wir nur zu deutlich in uns wahrnehmen, ein Princip der Gnade, gleichsam der Anziehung von Seiten Gottes gegenüber stehen müsse, wovon die Offenbarung nur eine Seite ist. Wer freylich jene Thatsache nicht gelten läßt, oder anders deutet, der wird auch die darauf gegründeten Begriffe in Zweifel ziehn. Aber selbst in der Behauptung, daß die wichtigsten Religionswahrheiten nicht der Offenbarung, sondern der Vernunft angehören, erblickt der Christ einen indirecten Beweis der Realität jenes Begriffs; sie zeugt von der Kraft, welche die Offenbarung auf die Welt geübt hat, indem sie bewirkte, daß, was ehemals auch den Weisesten verborgen war, jetzt als Gemeingut aller vernünftigen Menschen erscheint.

Wer demnach fest auf dem Standpuncte des Christlichen Glaubens und Bewußtseyns beharrt, und sich innerhalb der Gränzen des dadurch Gegebenen und dafür Gültigen hält, der wird den Begriff der Offenbarung weder willkürlich, noch zweifelhaft finden können. Die Theologie soll ihn aber auch wissenschaftlich rechtfertigen, soll den Unglauben, der seine Waffen von der Wissenschaft leiht, von jenen Gränzen abwehren. Da entstehen nun große Schwierigkeiten schon aus der Vieldeutigkeit der Sprache. Man ist verlegen, welche Worte man wählen soll, um seine Meinung bestimmt genug zu bezeichnen; nicht bloß das Wort Offenbarung, auch die Adjectiva, wodurch man es näher bestimmen möchte, z. B. übernatürliche, unmittelbare Offenbarung, u. s. w. sind verbraucht, um Ansichten auszudrücken, die von denen der Schrift und der symbolischen Bücher sehr verschieden sind; es giebt andere, (z. B. Vernunft,) mit denen kaum Zwey ganz denselben Begriff verbinden. Nicht mindere Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst. Man weigert sich, was wir für das Wesentliche des Christlichen Bewußtseyns erklären, als solches anzuerkennen; berufen wir uns auf das Zeugniß der Apostel, der Reformatoren, der frömmsten Christen aller Zeiten, so deutet man ihre Aussprüche anders, oder beschuldigt sie der Selbsttäuschung und einer unvollkommne Einsicht; man fordert unwiderlegliche Beweise, oder doch unzweifelhafte Merkmale einer solchen Causalität, als wir in jenem Begriffe behaupten. In einer Zeit, die in dialektischer Kunst und rednerischer Gewandtheit so fortgeschritten ist, wie die unsere, hält es schwer, jenen Forderungen so zu genügen, daß Begriffen nicht Begriffe, dem Raisonnement nicht Raisonnement entgegengesetzt werden könnte. Den gläubigen Christen wird dieß wenig irren, sein Glaube ruht nicht auf bloßen Begriffen oder Raisonnement, sondern auf selbsterlebten Gefühlen und Anschauungen; eine Menge von Einwürfen wird schon durch jenen Ausspruch Pauli beseitigt

1 Corinth. II, 12 — 15; er begreift, daß sein Glaube dem eine Thorheit seyn muß, dem die ihm zum Grunde liegende Anschauung fehlt. Die Theologie soll aber ihr Möglichstes versuchen, um auch in Begriffen deutlich zu machen, was in der Anschauung klar ist. Nur muß man sich hüten, das Unvermögen der Wissenschaft für Schwäche der Sache selbst zu halten. Es giebt der Fälle nicht wenige, wo die Wissenschaft nicht darthun kann, was wir darum für real zu halten nicht aufhören. Aus vielen Beyspielen, welche die Geschichte der Philosophie zum Beluge darbietet, wird es nicht undienlich seyn, eines herauszuheben.

Es sind nun bald 200 Jahre, da Des Cartes den Lehrsatz aufstellte und vertheidigte, daß die Thiere weder Bewußtseyn, noch Empfindung hätten, sondern nichts wären, als Automate, künstliche Maschinen. Er leugnete das Uebermaterielle des thierischen Lebens, so wie jetzt Viele das Uebernatürliche im Christenthum, und stellte es ganz unter die Gesetze des Mechanismus. So paradox diese Meinung Anfangs schien, so fiel ihr doch bald Alles zu, was Theil haben wollte an dem Verdienste, die finstere Scholastik durch eine neue, fruchtbarere Philosophie zu verdrängen. Zwar fehlte es nicht an Solchen, welche die neue Meinung lebhaft bekämpften; die Cartesianer behaupteten aber, daß Niemand etwas Gründliches dagegen habe vorbringen, daß Niemand genügende Beweise oder Kriterien des Bewußtseyns der Thiere habe geben können. Dagegen wollten sie bewiesen haben, daß dasselbe nicht bloß metaphysisch unmöglich sey, sondern auch der göttlichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit durchaus widerspräche, daß Gott nicht Gott, die Seele nicht unsterblich seyn könne, wenn ihre Gegner Recht hätten. Auch zeigten diese selbst, wie übel es um ihre Sache stände, indem ihnen, aus Mangel an Gründen, nichts übrig bliebe, als an den großen Haufen zu appelliren, an das, was Jäger und Fi-

scher dazu sagen würden. Und wirklich, Bayle *), der diesen Streit als eine Art von Skandal, als eine Demüthigung des menschlichen Verstandes betrachtet, giebt doch zu erkennen, daß, wenn nach den vorgebrachten Gründen entschieden werden solle, die letzten den Proceß verloren hätten. Darum hörte er nicht auf, der unterliegenden Meinung eine fast unbesiegliche Evidenz beyzulegen; und heut zu Tage, — wer denkt noch an die Cartesianer und ihre unwiderleglichen Einwürfe? — Nach hundert Jahren wird man vielleicht von den Bemühungen, alles Uebernatürliche in den Thatsachen der göttlichen Offenbarung wegzuleugnen, nicht anders urtheilen, trotz des Sieges, den sich Diejenigen, welche daran Theil nehmen, gegenwärtig beylegen.

§. 24.

Wir wollen nunmehr versuchen, den Offenbarungsbegriff näher zu entwickeln.

Unter Offenbarung verstehen wir hier, (wo von der Offenbarung im engern Sinne die Rede ist **),) die Aeuße-

*) S. Nouvelles de la republique des lettres. A. 1684. Mars. Art. II, über Darmanson: la bête transformée en machine.

**) Im weitesten Sinne ist alle Religion Offenbarung, d. h. sie ist weder bloß angelernt und überliefert, noch menschlich erdacht, oder erfunden, sondern beruht darauf, daß Gott sich unserm Gemüthe mittheilt, daß ein Strahl des Urlichts auch in unsere Seele fällt. Denn daß die Reflexionen über das Endliche, sey es in uns, oder außer uns, den Menschen nicht über das Endliche hinausführen würden, wenn er das Bewußtseyn des Unendlichen nicht schon in sich trüge, wird Niemand leugnen wollen, der mit der neuern Kritik der Beweise für Gottes Daseyn bekannt ist. In diesem Sinne haben sich daher auch neuere Philosophen, z. B. Jakobi, mit Recht den Ausdruck Offenbarung angeeignet; (man kann sie die allgemeine, *revelatio generalis*, nennen, wovon Johannes im Evangelium, I, 4, 9, und Paulus, Röm. I, 19, reden.) Besonders aber betrachten wir die Christliche Religion

rung der göttlichen Gnade zum Heile (εἰς σωτηρίαν) des gefallenen Menschen in ihrer ursprünglichen Wirkung auf die menschliche Erkenntniß. Wir befassen sie unter die Aeußerungen der Gnade zum Heile des Menschen, um nicht nur die Beziehung auf göttliche Causalität, sondern auch das Verhältniß des Offenbarungsbegriffs zum Christlichen Bewußtseyn auszudrücken, was nicht geschieht, wenn man die Mittheilung von Erkenntnissen zum Geschlechtsbegriffe macht. Wir bezeichnen sie als eine Wirkung der Gnade auf den Menschen, als erkennendes Wesen, denn an sich geht ihre Wirksamkeit auf die Zurückführung des Menschen zu Gott und die Erzeugung eines neuen Lebens überhaupt, wovon die höhere Erkenntniß zugleich eine Frucht und eine Bedingung ist. Wir nennen sie eine ursprüngliche Wirkung, um sie von derjenigen zu unterscheiden, wodurch noch immer jeder einzelne Christ zur Theilnahme an der Christlichen Erkenntniß gelangt, was durch sein Leben in der Christlichen Gemeinschaft bedingt wird.

Mit diesem Begriffe der Offenbarung hängen zwey wichtige Attribute derselben zusammen, das ihrer Auctorität, worauf es uns hier besonders ankommt, und das ihrer Uebernatürlichkeit, worauf man um jener Willen immer ein besonderes Gewicht gelegt hat.

Ein Verhältniß der Auctorität findet überall Statt zwischen Demjenigen, dessen religiöses Bewußtseyn durch ei-

---

als Offenbarung, (revelatio *specialis*;) denn ohne ihn, der das Licht der Welt war, würden auch wir in Finsterniß wandeln, (Joh. VIII, 12;) ohne den heiligen Geist würde die göttliche Weisheit, welche Gott verordnet hat zu unserer Herrlichkeit, uns eben so heimlich und verborgen seyn, als den Obersten dieser Welt, (1 Corinth. II, 7—12.) Diese Offenbarung ist, wie bemerkt, in uns durch Andere vermittelt, (revelatio mediata s. *derivata*,) setzt aber eine andere, unvermittelte, voraus, (revelatio immediata s. *primitiva*;) und diese ist es, von der wir hier reden.

nen Andern vermittelt wird, und dem, durch welchen es vermittelt wird, (z. B. zwischen Kindern und Eltern, Schülern und Lehrern.) Es bezeichnet den Uebergang aus dem Zustande, wo in Jemandem das religiöse Bewußtseyn noch nicht, oder nicht vollkommen erweckt war, zu dem, wo er sich dasselbe in gleicher Art und Vollkommenheit, wie der Vermittelnde, angeeignet hat: also den Zustand der werdenden Religion, der sich in dem Streben darstellt, sie in sich aufzunehmen, oder erwecken zu lassen, und der damit verbundenen Anerkennung dessen, der sie hat und in Andern erwecken kann; (wie sich dieß am klarsten an wohlgearteten jugendlichen Gemüthern wahrnehmen läßt, ihrer frommen Anhänglichkeit, ihrem kindlichen Glauben an die, welche ihnen die Lehren der Religion auf die geeignete Weise mittheilen.) In einem solchen Verhältnisse steht nun der Einzelne nicht bloß zu Einzelnen, sondern zu der Christlichen Gemeinschaft überhaupt, diese aber mit allen Einzelnen, die in ihr sind, zu ihrem Haupt und Stifter, als dem ursprünglichen Vermittler der sie und alle ihre Glieder beseelenden Religion. An sich liegt in demselben nicht, daß der, in welchem die Offenbarung nur abgeleiteter Weise ist, nicht zu eben der Vollkommenheit des religiösen Bewußtseyns sollte gelangen können, als der, in welchem sie ursprünglich war, in welchem Falle er der Auctorität desselben gewissermaßen entwachsen seyn würde, obwohl es in anderer Hinsicht keine vollkommnere Bestätigung ihrer Rechtmäßigkeit geben könnte. Aber abgesehen davon, daß wir mit gutem Grunde wenigstens Christo eine religiöse Erkenntniß beylegen, der die unsrige niemals gleich kommen kann, (vergl. Joh. III, 31, 32:) so bleibt das Zurückgehn auf das Ursprüngliche immer das einzige Mittel, eine religiöse Gesellschaft vor den Mißverständnissen zu sichern, die bey Allen, deren Glaube durch äußere Anregung bedingt ist, so leicht aus einer falschen Auffassung des zum Theil nicht selbst Erlebten, sondern auf Auctorität Angenommenen entspringen; um die Störungen ab-

zuwehren, die aus der Vermischung widerstreitender, sich gegenseitig schwächender, oder aufhebender Elemente *) entstehn; um die Verirrungen ferne zu halten, in die so manches nicht unfromme, aber krankhaft verstimmte, und deßhalb das Licht der Offenbarung weder ungetrübt aufnehmende, noch rein zurückstrahlende Gemüth verfällt. Denn, wo ursprüngliche Empfänglichkeit für dasselbe war, oder durch göttliche Gnade hervorgerufen wurde, da ist eine solche Verstimmung am wenigsten denkbar; da ist mit der größeren Energie und Lebendigkeit des religiösen Bewußtseyns auch innere Einheit und Consequenz; da ist diejenige Wahrheit, die Allem zukommt, was wahrhaft ist, und uns nicht, als Wirkung des zufälligen Conflicts der Umstände, oder fremder Kräfte, mit dem bloßen Scheine des Daseyns täuscht. Das Ursprüngliche ist daher, als solches, Norm des Abgeleiteten; es übt ein Ansehn, was nichts Anderes ist, als seine sich im Bewußtseyn abspiegelnde Kraft und Ursächlichkeit selbst, und behauptet dasselbe mit gutem Rechte auch in der Reflexion.

Die Auctorität des Ursprünglichen auf diesem Gebiete erhält aber einen bedeutenden Zuwachs durch das Bewußtseyn der Schwäche und Unvollkommenheit unsers Erkenntnißvermögens in Ansehung der göttlichen Dinge, und durch Subsumtion der Offenbarung unter den Begriff der helfenden Gnade. Der Gnade gebührt es sich entgegenzukommen mit empfänglichem Glauben. Wir müssen ja nothwendig

*) Dergleichen wird man in allen Religionen finden, in welchen sich, wie z. B. in der Griechischen Volksreligion, das Ursprüngliche nicht mehr nachweisen läßt, weil sie sich überhaupt nicht organisch von einem Puncte aus gebildet haben, sondern gleichsam nur ein Conglomerat von Bestandtheilen verschiedener Art und Entstehung darstellen; und schon dieß legt einer höhern Entwickelung, legt einer Reformation, wie sie etwa Julian beabsichtigte, unübersteigliche Hindernisse in den Weg.

Mißtrauen setzen in die eigne Kraft und Einsicht; da wir wohl wissen, daß auch sie von dem überall eingedrungenen Verderben nicht frey seyn kann; vertrauend werden wir dagegen die Vaterhand ergreifen, die Gott uns darreicht, damit wir in den Wogen des Irrthums und Zweifels nicht versinken.

Aber eben in dieser Hinsicht kommt uns sehr viel darauf an, daß die Offenbarung sich darstelle als ein Werk nicht menschlicher Kräfte, sondern als ein Werk Gottes am Menschen, wodurch er diesen Kräften eine andere Richtung giebt, oder daß die Offenbarung etwas Uebernatürliches sey. In der That ist es ja auch Dasselbe, sie für übernatürlich halten, und glauben, daß ihre Wirkung der natürlichen Richtung unserer Kräfte entgegengesetzt sey. Ferner liegt es auch im Begriff des wahrhaft Ursprünglichen, daß es aus dem natürlichen Nexus endlicher Ursachen und Wirkungen nicht zu erklären, sondern wenigstens seinem Daseyn, seiner Entstehung nach auf den übernatürlichen Grund der Natur selbst zu beziehn ist. Das Uebernatürliche gehört also zu den wesentlichen Attributen der Offenbarung im engern Sinn. Da aber kein Begriff in neuern Zeiten größern Widerspruch gefunden hat, so bedarf er eines längern Verweilens und einer ausführlichern Rechtfertigung.

Einige bestreiten nämlich die Möglichkeit des Uebernatürlichen an sich, Andere seine Erkennbarkeit für uns. Jene leugnen, daß irgend eine Erscheinung aus andern, als Naturursachen, erklärt, oder anders, als Alles, was ist und geschieht, auf Gott bezogen werden dürfe, durch die Begriffe der Vorsehung und Weltregierung. Die Offenbarung reducirt sich ihnen also darauf, daß die Vorsehung einzelnen Menschen besondere Geistesgaben zur Erkenntniß der Religionswahrheiten gegeben, und sie in solche Umstände versetzt habe, daß diese Gaben ausgebildet und für die Menschen

wirksam geworden seyen, oder daß wir in der Bildungsgeschichte der Menschheit eine höhere Hand ahnen, daß uns die Entwickelung des religiösen Geistes, besonders in hervorspringenden, entscheidenden Momenten, als göttliche Veranstaltung erscheine. Dieß erschöpft aber den biblischen Offenbarungsbegriff nicht. Denn obwohl der Schrift die Distinctionen und Terminologieen der neuern Dogmatik fremd sind, so folgt daraus doch nicht, daß sie sich gegen die verschiedenen Ansichten, die man von Inspiration und Offenbarung aufgestellt, und durch gewisse Termine hat ausdrücken und von andern unterscheiden wollen, ganz indifferent verhalte. Die Schrift redet nicht von einer besondern Leitung der Vorsehung, wodurch die Propheten, Christus, die Apostel in den Stand gesetzt seyen, Dieß und Jenes besser, als Andere, einzusehn, auch nicht von subjectiven Ansichten, von einer Ahnung göttlicher Kräfte oder Fügungen; sie redet mit aller Entschiedenheit von dem Fleisch gewordenen Worte, (Joh. I, 14;) von dem, der, weil er bey Gott, von Gott war, auch allein Gott geschaut hat und wahrhaft erkennt, (Joh. I, 18; VI, 46; Luc. X, 22;) der daher von himmlischen Dingen nicht wie ein Fremder redet, sondern zeugt, was er gesehen hat, (Joh. III, 13, 31, 32;) der in keiner Schule zu lernen brauchte, weil er seine Lehre von einem Höhern hatte, (Joh. VII, 16;) der auch nicht aus sich redete, dessen Reden und Werke Gottes Werke waren, (Joh. XII, 49; XIV, 10.) Auch verheißt Jesus den Aposteln nicht besonders günstige Umstände für ihre Ausbildung, sondern den Geist, der sie in alle Wahrheit führen (Joh. XV, 26; XVI, 13;) und, ohne daß sie sorgen und meditiren, ihnen zu rechter Zeit eingeben wird, was sie sagen sollen, (Luc. XII, 11, 12;) und nicht menschlicher Kunst und Weisheit, sondern dieses Geistes rühmt Paulus sich, (1 Cor. II, 4,) als der sein Evangelium nicht von Menschen gelernt und empfangen habe, sondern von Gott, (Galat. I, 12,) der ihm Christum offenbarte; (vergl. auch 2 Cor. III, 5; IV, 6; Eph. III, 2.) Warum soll

denn nun die Schrift etwas Anderes sagen, als sie dem unbefangenen Lesenden wirklich sagt? Warum muß denn Alles aus Naturursachen vollständig abgeleitet werden, warum soll Gott, wie man zu sagen pflegt, nicht anders, als mittelbar wirken können?

Wir übergehen jene theologischen und teleologischen Argumente für und wider, hergenommen von dem, was der göttlichen Macht und Weisheit am angemessensten sey *); es ziemt uns besser, die göttliche Weisheit zu bewundern in dem, was wir als wirklich erkennen, als ihr nach unsern beschränkten Vorstellungen die Gränzen des Möglichen und Unmöglichen vorzeichnen zu wollen. Leugnen kann man als Grund das Uebernatürliche nur von einem gewissen Begriffe der Natur, oder von einer gewissen Ansicht der Erkenntniß aus, und zwar mit völliger Consequenz nur dann, wenn man nichts über der Natur anerkennt, oder die menschliche Erkenntniß bloß auf Endliches beschränkt. Die Meisten, die sich auf Gründe für ihr verwerfendes Urtheil einlassen, berufen sich auf die Kantische Lehre, daß der Causalitätsbegriff nur für das in Zeit und Raum Gegebene gelte. Aber Kant selbst dachte doch, um nur dieß anzuführen, das Verhältniß der menschlichen Handlungen zur Freyheit durch denselben Begriff, ungeachtet ihm die Freyheit etwas Intelligibles war. Auch lehrt die Möglichkeit freyer Handlungen, d. h. einer Einwirkung auf die Natur, die von einem nicht zur Natur gehörigen Principe ausgeht, daß es dem Begriffe eines nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängenden Ganzen keineswegs widerstreitet, wenn man sich denkt, daß neue, höhere Kräfte nach andern, höheren Gesetzen in dasselbe eintreten. Der Grundsatz, daß Gott nur mittelbar wirke, d. h.

*) Solche Argumente hauptsächlich waren es, mit denen die Cartesianer unwiderleglich bewiesen, daß die Thiere Maschinen ohne Bewußtseyn wären.

daß Alles, was ist und geschieht, zunächst auf die Wechselwirkung der Naturursachen, auf Gott aber nur insofern zurückzuführen sey, als freylich am Ende die ganze Natur durch ihn geordnet ist, dieser Grundsatz kann sich jedenfalls doch nur so weit erstrecken, als wir die Dinge als Producte der Wechselwirkung betrachten können; soll es aber nicht bloße Wechselwirkungen geben, ohne etwas, was in Wechselwirkung steht, bloße Beziehungen ohne ein sich Beziehendes, (d. h. im Grunde Nichts,) so muß man auf primitive Substanzen oder Kräfte kommen, bey denen keine Wahl ist, als ihnen ein selbstständiges Daseyn beyzulegen, oder ihren Ursprung unmittelbar auf Gott zu beziehn. Wenn man endlich außer den Begriffen der Vorsehung und Weltregierung auch den der Schöpfung überhaupt noch gelten läßt: so gehört eben keine besondere Tiefe des Nachdenkens dazu, um das Irrige der Vorstellung einzusehn, als habe Gott nur irgend ein Mal die Welt hervorgebracht, und lasse sie seitdem, wie ein Uhrwerk, nach dem hineingelegten Plan und den ihr mitgetheilten Bewegungsgesetzen ihren Gang für sich fortgehn *). Die Ruhe Gottes ist eine ewige Wirksamkeit, (Joh. V, 17;) Er ist jedem Momente des endlichen Daseyns mit eben der Schöpferkraft gegenwärtig, aus der es ursprünglich hervorgegangen ist; es widerstreitet daher keineswegs der wahren Idee von Gott und der Welt, in jedem Momente der Letztern eine Aeußerung jener Schöpferkraft zu setzen, wo Gott übernatürlich wirkt, weil Er, nicht die Natur, als principium agens zu betrachten ist. Können wir nun nicht umhin, solche Momente im Physischen als wirklich anzuerkennen, in jenen Epochen nämlich, wo die Pflanzen und Thiergeschlechter, wo der Mensch entstand, die erweis-

*) Das Ungenügende einer solchen mechanischen Weltansicht hat Bockshammer in seiner Schrift über Offenbarung und Theologie, (Stuttg. 1822,) S. 14 u. f. recht schön entwickelt.

sicher Maßen zu einer gewissen Zeit noch nicht vorhanden waren? warum denn nicht auch auf dem Gebiete der Geschichte?

Vielleicht sind aber Manche, die „jene Geburt des Lebens ins dürre Holz der Materie hinein", wie einer unserer geistreichsten Schriftsteller die Entstehung der organischen Natur bezeichnet*), als einen Act der Schöpfung zu betrachten, kein Bedenken tragen, die aber viel dagegen haben, wenn man ihnen ansinnt, auch jene höhere Geburt des Lichts in die Nacht des menschlichen Herzens hinein, die Entstehung des Christenthums, nach derselben Analogie zu beurtheilen. Der Grund dürfte jedoch in einer irrigen Ansicht theils der Ursachen und Bedingungen geschichtlicher Erscheinungen überhaupt, theils der Religion und des Christenthums insonderheit liegen. Man rechnet zu viel auf die secundären Ursachen, auf die Kraft der Vorstellungen, die wir mit Willkür und Bewußtseyn in uns hervorrufen, Andern mittheilen, und dadurch ihre Meinungen und Handlungen bestimmen. Auch wollen wir der pragmatischen Erklärungsweise, die sich vornehmlich hieran hält, ihren Werth und ihre Wahrheit nicht absprechen. Aber mit den bedeutendsten, eingreifendsten Erscheinungen des geistigen Lebens geht es anders zu; sie sind das Product von tiefer liegenden Ursachen und Kräften, die den Menschen mit seinen Vorstellungen und Entschlüssen, Ansichten und Gesinnungen, in ihre Kreise hineinziehen. Oder sollte es bloß eines ähnlichen Plans bedürfen, wie ihn der Stifter der Christlichen Religion entworfen haben soll, damit Jemand auch Urheber ähnlicher Wirkungen werde? Sollte es bloß an zufälligen Umständen ge-

*) Jean Paul: Levana. Th. I. S. 126. „Wenigstens zwey Wunder, oder Offenbarungen bleiben euch unbestritten, nämlich die Geburt der Endlichkeit, und die Geburt des Lebens mitten ins dürre Holz der Materie hinein."

legen haben, wenn die Gesetze eines Moses bey seinem, jedes politischen und religiösen Mittelpunctes entbehrenden Volke noch in Kraft sind, während so manche klug berechnete Einrichtungen neuerer Staatskünstler ihre Urheber nicht überlebten; wenn die gepriesenen Ideeen eines Sokrates, Plato, Zeno, auf den engen Kreis der Schule beschränkt blieben, während die Lehre Galiläischer Fischer, den Griechen eine Thorheit und den Juden ein Aergerniß, der Welt eine andere Gestalt gab? Die Religion namentlich geht nicht von künstlich zusammengefügten Systemen ersonnener Vorstellungen aus; weder ein Einzelner, noch Viele gemeinschaftlich können sich eine gewisse Religionsform machen; sie ist ein Gewächs, was Kraft und Leben von oben empfängt; und wie sich aus Zweigen und Blättern kein Baum zusammensetzen läßt, sondern der Baum aus innerer Lebensfülle Blätter und Zweige hervortreibt: so entsteht keine Kirche durch die Individuen, die sich in ähnlichen Meinungen zufällig begegnen, oder sie von einander annehmen; sie gebiert ihre Glieder aus sich und in sich hinein. Ganz vorzüglich gilt dieß von der Religion, die sich ja unserer innern Erfahrung darstellt als eine Kraft, selig zu machen, als ein Princip neuer Wirkungen, ja einer Umgestaltung des ganzen Denkens und Wollens, als eine neue Lebenspotenz, eben so erhaben über jene, der wir vorher angehörten, als nur immer das menschliche Leben über das animalische, die physische Lebenskraft über die bloß mechanischen und chemischen Processe der leblosen Natur. Daher können wir auch den Ursprung des Christenthums nicht anders ansehn, als den Ursprung des vegetabilischen, des animalischen Lebens, des thierischen, des menschlichen Bewußtseyns, — als eine neue Schöpfung.

Um uns indeß über die Anwendung des Begriffs des Uebernatürlichen ganz zu verständigen, müssen wir uns an die Grundsätze der religiösen und wissenschaftlichen Beurtheilung der Dinge erinnern. Im Allgemeinen ist es eine

zwiefache Abhängigkeit, die wir in den Dingen anerkennen, eine zwiefache Beziehung, die wir Allem, was ist, zum Grunde legen. Wir betrachten sie eines Theils als bedingt durch die gesetzmäßige Wirkung der Naturursachen, wir führen sie andern Theils auf Gottes Willen und Wirkung zurück. Beide Beziehungen sind nothwendig; ohne die eine gäbe es keine religiöse, ohne die andere keine verständige Ansicht der Welt; auch schließen sie sich an sich nicht aus, vielmehr sind sie überall beide möglichst zu verbinden. Doch giebt es Gränzen, wenn nicht der religiösen Ansicht, (obwohl man sagen könnte, das Böse als Böses könne nicht auf Gott bezogen werden,) so doch der wissenschaftlichen Erkenntniß, oder der Begreiflichkeit; es giebt Fälle, wo sich die eine Ansicht mehr aufdrängt, die andere dagegen zurücktritt. So ist klar, daß, wenn wir das Naturganze denken, von keiner andern Beziehung die Rede seyn kann, als auf die göttliche Causalität allein; die Natur selbst können wir nicht aus Naturursachen begreifen. Relativ muß aber Dasselbe auch von jedem kleineren Ganzen in dem größern, muß es von den Grundsubstanzen, oder Grundkräften gelten, oder wie man Dasjenige nennen will, wodurch das Ganze selber constituirt wird, was daher insofern aus dem Ganzen nicht begriffen werden kann, während wir bey allem Einzelnen allerdings geneigter sind, es zunächst auf jene Grundkräfte, oder auf das Ganze, und durch dieses auf Gott zurückzuführen. Ferner ist klar, daß wir den ersten Ursprung der Dinge unmöglich von den Dingen selbst ableiten können, — sonst hätten sie vor ihrem Ursprunge schon seyn müssen, — sondern allein von dem Urquell alles Seyns, von Gott. Relativ gilt Dasselbe aber auch von jedem Ursprung eines Neuen, inwiefern es wirklich ein Neues ist, oder inwiefern wir sein Werden als Ursprung betrachten müssen; denn begreifen können wir bloß die Entwickelung dessen, was ist, aber nicht die Entstehung dessen, was nicht war. Dieß läßt sich nun leicht auf die Christliche Religion anwenden. Er-

kennen wir im Christenthum eine, und zwar eine der mächtigsten unter jenen Grundkräften, welche die Geschichte beherrschen, nicht bloß eine Erscheinung von dem Zusammenwirken anderer Kräfte und Ursachen, haben wir in seiner Entstehung den Ursprung eines Neuen zu sehn, nicht eine bloße Veränderung oder Entwickelung dessen, was schon vor ihm da war: so tritt auch in Ansehung seiner die Beziehung auf die Naturursachen zurück, und wir stellen es mit gutem Fug unter den Begriff des Uebernatürlichen.

Dabey leugnen wir aber nicht, daß Dasjenige, was wir als ein Uebernatürliches begreifen dürfen und müssen, eine Seite haben möge, von der es als ein Natürliches angesehen werden kann. Der Begriff der Schöpfung, oder der ausschließlichen Causalität Gottes ist in seiner ganzen Strenge nur auf das Weltganze, oder auf den ersten Ursprung der Dinge anzuwenden, auf jedes Ganze im Ganzen, oder auf jeden secundären Ursprung nur so, daß die Mitwirkung der Naturursachen nicht ausgeschlossen und die Continuität der allmählig fortschreitenden Weltentwickelung nicht unterbrochen werde, wie wir auch früher bemerkt haben, daß alle göttliche Wirksamkeit in der Welt als eine organische zu denken sey, und dem Gesetze des Werdens folge, welches Gott nicht aufheben wollte. Daher konnte selbst Christus erst dann erscheinen, als die Zeit erfüllet war, und mußte dem Evangelium das Gesetz vorangehn. Insofern finden hier allerdings auch die Begriffe der Vorsehung und Weltregierung ihre Anwendung, auf die wir z. B. Vieles im Leben nicht nur Mosis und der Apostel, sondern auch Christi selber zurückzuführen kein Bedenken tragen. Aber das leugnen wir, daß die Offenbarung nichts sey, als eine Veranstaltung der Vorsehung und Weltregierung, d. h. daß der Ursprung des Judenthums und Christenthums allein aus dem unter göttlicher Leitung gedachten Zusammenwirken der schon vor ihnen und unabhängig von ihnen gegebenen Ursachen und Kräfte begrif-

sen werden könne, gleich wie wir zwar zugeben, daß, ehe der Mensch entstehen konnte, die Bedingungen seiner Existenz und die seiner Erhaltung und Entwickelung günstigen Umstände vorhanden seyn mußten, aber nimmermehr, daß diese allein hinreichten, um seine Entstehung zu erklären.

Die Einwürfe gegen die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung betreffen aber nicht bloß die Möglichkeit, sondern zweytens auch die Erkennbarkeit derselben, und daran pflegen sich ihre Gegner um so lieber zu halten, weil sie sich dabey den mißlichen Beweis der Unmöglichkeit sparen, dagegen denen, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit behaupten, die Beweislast zuschieben, und ihre Forderungen an sie nach Gefallen steigern können, ohne ein Gleiches von ihnen zu fürchten zu haben. Zum Glücke hängt das ursprüngliche Recht nicht von der Schwierigkeit ab, es geltend zu machen; eine Religion kann nicht nur übernatürlich offenbart seyn, sondern wir können auch guten Grund haben, sie dafür zu erkennen, wenn wir auch nicht im Stande sind, solche Kriterien aufzustellen, gegen die der Scharfsinn eines Gegners nichts einzuwenden finden sollte; welche Wahrheit stände noch fest, wenn sie diese Probe bestehen müßte?

Man theilt die Kriterien einer übernatürlichen Offenbarung in äußere und innere; diese liegen in der Beschaffenheit der geoffenbarten Lehre selbst, jene in der Art und Weise und in den begleitenden Umständen ihrer Entstehung und Einführung. Es ließe sich gegen diese Eintheilung mit Grund Einiges einwenden, besonders wenn man meinte, es könnten die einen ohne die andern zu einer gewissen Ueberzeugung führen; da sie indeß im Lehrbuche zum Grunde gelegt ist, so wollen wir nicht davon abgehn, und demnach zuerst die äußern Kriterien in Erwägung ziehn.

Gehen wir nun aus von dem, was wir so eben auseinander gesetzt haben, so erhellt, daß es hauptsächlich darauf an-

kömmt, nachzuweisen, theils, daß in der Religion, die als übernatürlich geoffenbart dargethan werden soll, wirklich ein eigenthümliches Princip liege, was als die Grundkraft einer gewissen Sphäre von geschichtlichen Erscheinungen zu betrachten ist, die nicht von andern bekannten Ursachen oder Kräften abgeleitet werden können *), theils, daß die Entstehung dieser Religion wirklich der Eintritt eines Neuen und Ursprünglichen in die Reihe der Dinge war, was nicht als bloße Entwickelung aus einem Früheren begriffen werden kann **). Beides haben unsere Apologeten vom Christenthum darzuthun gesucht, (wenn auch nicht gerade aus dem angegebenen Gesichtspuncte, und daher nicht mit allseitiger Berücksichtigung dessen, was dabey in Betracht gezogen zu werden verdiente;) das Eine, indem sie zeigten, daß die Grundideeen unserer Religion sich in dem Urheber und den ersten Verkündigern derselben nach allen Umständen ihres Lebens, nach ihrer ganzen Stellung und Bildung, ohne höhere Erleuchtung nicht hätten entwickeln können ***), das Andere, indem sie bemerklich machten, wie das Christenthum ohne die Mittel, von denen sonst das Gelingen eines menschlichen Unternehmens abhängig erscheint, vielmehr im Kampfe mit Hindernissen und Feinden, die geeignet waren, es zu

*) Gleich wie Jemand z. B. von den elektrischen Erscheinungen darthun könnte, daß sie nicht aus andern Kräften der Materie zu erklären sind, sondern eine eigenthümliche Naturkraft voraussetzen.

**) Gleich wie Jemand z. B. von den Anfängen organischer Bildung zeigen könnte, daß sie nicht in der Reihe von Veränderungen liegen, die nach bloß mechanischen und chemischen Gesetzen mit einem gewissen Stoffe vorgehen müßten.

***) Hierauf hat neuerdings noch Planck in der Schrift über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums, (Göttingen, 1821) besondern Nachdruck gelegt.

unterdrücken, oder doch seine Fortschritte zu hemmen, dennoch durch die ihm inwohnende göttliche Kraft nicht nur die herrschende Religion der gebildeten Welt wurde, sondern auch die ganze Richtung ihrer Bildung bestimmte, in alle Verhältnisse des Lebens, in Staat, Kunst und Wissenschaft eingriff, und gleichsam die Seele der neuern Geschichte ward *). So geeignet solche Betrachtungen aber auch sind, einen großen Eindruck auf das Gemüth zu machen, so schwer hält es doch, den darauf gebauten Schlüssen den Grad von Evidenz zu geben, daß auch der Verstand dadurch befriedigt wird. Dieß hat vorzüglich seinen Grund in der Schwierigkeit, die der Begriff eines Ganzen und einer sich in ihm offenbarenden Grundkraft, so wie der Begriff des Ursprünglichen mit sich führt, zumal, wenn von geschichtlichen Dingen die Rede ist. Theils ist jeder Ursprung, jedes Ganze in das gesammte Daseyn so verflochten, daß es fast unmöglich wird, sie gleichsam abzulösen, und sie der Betrachtung in ihrer abgeschlossenen Totalität und Ursprünglichkeit rein darzulegen; theils sind Ursprüngliches und Abgeleitetes, Theil und Ganzes in der Wirklichkeit nicht streng entgegengesetzt; auch in dem Abgeleiteten ist etwas Ursprüngliches, und in dem Ursprünglichen etwas, was man als abgeleitet betrachten kann; jedes Ganze im Ganzen läßt sich als Theil, jeder organische Theil als Ganzes ansehn; eine das Ganze constituirende Grundkraft scheint nicht nur in der Idee desselben

*) Hierüber enthalten mehrere Werke über neuere Kunst, Literatur und Geschichte, (z. B. von Fr. und A. W. Schlegel, Steffens, Stuhr, u. a.) wichtige und von der Apologetik noch nicht gehörig benutzte Andeutungen. Viel Bemerkenswerthes findet man, doch in etwas anderer Beziehung, zusammengestellt in den Schriften von Tittmann, über das Verhältniß des Christenthums zur Entwickelung des Menschengeschlechts, Lpz. 1817; und Stark, das Leben und dessen höchste Zwecke in ihrer allmähligen Entwickelung und in Vollendung durch das Christenthum, Jena 1817 — 18, besonders im zweyten Theil.

enthalten, sondern dieses scheint auch nicht als wirklich gedacht werden zu können, ohne die Empfänglichkeit, ja ohne die Tendenz, sich durch sie zu integriren; möge sie immerhin erst in einem gewissen Momente zur vollen Erscheinung kommen, die Anlage muß doch von jeher in dem Ganzen gelegen haben, und da fragt es sich, ob man das Hervortreten der Kraft als Entwickelung der ursprünglichen Anlage, oder diese und ihre allmählige Entwickelung als etwas das dereinstige Hervortreten der Kraft bloß Vorbereitendes ansehn, mithin, wo man den eigentlichen Anfang ihrer Erscheinung setzen soll. Durch diese und andere damit zusammenhängende Bedenklichkeiten scheint auch der Begriff einer ursprünglichen Offenbarung etwas Unsicheres und Schwankendes zu erhalten, und wir dürfen nicht in Abrede stellen, theils, daß es Fälle giebt, wo man zweifeln kann, ob er darauf anzuwenden sey, oder nicht, theils, daß nicht Alles in gleichem Sinn eine Offenbarung zu heißen verdiene, z. B. selbst das Judenthum nicht in dem Sinne, wie das Christenthum. Der Christliche Apologet braucht sich nun zwar nicht darauf einzulassen, die Gränzen der Anwendung jenes Begriffs im Allgemeinen zu bestimmen; genug, wenn beym Christenthume nicht in Zweifel gezogen werden kann, daß es eine Offenbarung, ja die Offenbarung κατ' ἐξοχήν ist; doch liegt in dem Bemerkten Anlaß genug, sich zugleich nach andern, weniger schwankenden Kriterien umzusehn.

Wem sollten wir darin nun lieber folgen, als Christi eigenen Aussprüchen? Er beruft sich aber, Joh. VIII, 18, auf ein doppeltes Zeugniß, sein eignes, und das seines Vaters. Worin letzteres bestehe, erhellt aus einer andern Erklärung Jesu, Joh. V, 36, nämlich in den Werken, die Gott ihm zu vollenden gegeben hat. Dazu fügt er hier noch das Zeugniß Mosis und der Propheten *). Hiernach wäre

*) Das hier auch angeführte Zeugniß Johannis des Täufers übergehen wir, als nur auf Diejenigen berechnet, die ihn persönlich kannten und von seiner prophetischen Sendung überzeugt waren.

es also Dreyerley, was uns zu Anerkennung der Offenbarung führen kann; die eigne Aussage dessen, der sie empfangen hat, die Werke, die er thut, die Weisagungen, die in ihm erfüllt werden.

Unter diesen Kriterien ist das Zeugniß Christi und der Apostel selbst gewiß nicht das unbedeutendste. Wer sich den Stifter und die ersten Verkündiger unserer Religion nach ihrem ganzen Charakter vergegenwärtigt, wird es gleich undenkbar finden, daß sie sich selbst, und daß sie Andere in dieser Hinsicht getäuscht haben sollten. Der Regel, daß Jemand in seiner eignen Sache nicht zeugen könne, widerspricht Christus mit Recht; denn es kommt hier auf eine Thatsache an, von welcher nur der eine unmittelbare Kenntniß haben kann, der sie in sich erfahren hat; in solchen Fällen müssen wir dem eignen Zeugniß trauen, wenn wir keinen Grund haben, ihm zu mißtrauen, der bey Christo wegfällt, (Joh. VII, 18.) Aber, sagt man, Christus und die Apostel entscheiden nicht, ob die Offenbarung, die sie sich beylegen, mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich sey. Wir antworten, wie früher: die Kunstausdrücke brauchen sie nicht, was aber die Sache betrifft, so reden sie deutlich genug. Triftiger scheint der Einwurf: auch wer selbst eine Offenbarung empfangen, habe keine Kriterien, um ihrer Uebernatürlichkeit gewiß zu werden. Geben wir uns aber wohl dem Idealisten gefangen, weil wir uns außer Stande finden, ihm bestimmte Kriterien zuzuzählen, an welchen wir erkennen, daß unsere Vorstellungen von äußeren Objecten wirklich von diesen herrühren, und nicht etwa, uns unbewußt, ein Spiel der eignen Phantasie sind? Oder hat ihre Objectivität eine unmittelbare Klarheit, die wir wohl zu beschreiben, von der wir Rechenschaft zu geben versuchen, die aber durch solche Versuche nicht gewinnen kann? Unser Gottesbewußtseyn ist immer, wenn es ein wahres ist, auch ein von Gott in uns gewirktes, ein, wie wir sagten, in unsere Seele fallender

Streich des Urlichts; und können wir, in denen sein Hervortreten durch Anregungen von Andern bedingt ist, unserer Erleuchtung inne werden als des Anfangs eines neuen, durch göttliche Gnade in uns geweckten Lebens, wie hätte denn z. B. Paulus der ihm geworbenen ursprünglichen Offenbarung nicht inne werden sollen, wodurch eine so völlige Revolution in ihm bewirkt, wodurch er in den Stand gesetzt und angetrieben wurde, alsobald, und ohne erst mit Fleisch und Blut zu berathen, als der eifrigste und am meisten erleuchtete Verkündiger der Lehre aufzutreten, die er bis dahin verkannt und aufs äußerste verfolgt hatte? (Galat. I, 16 — 23.) In Christo freylich konnte kein solcher Gegensatz einer frühern und spätern Lebensperiode vorkommen. Legen wir aber bey der Vorstellung, die wir uns von ihm machen, zum Grunde, was er von seinem höhern Wesen und Ursprung lehrt, so müssen wir ihm auch darin glauben, daß er wußte, woher er kam und wohin er ging, (Joh. VIII, 14.)

Sollte dennoch ein Mißtrauen in uns übrig bleiben, so muß es schwinden, wenn wir sehen, wie Gott selber zeugte durch Zeichen und Wunder und mancherley Kräfte, (Hebr. II, 4;) weßhalb Christus auch sagt: wollt ihr mir nicht glauben, so glaubet doch den Werken, die ich thue, (Joh. X, 38; XIV, 11;) Werken, die kein Anderer gethan hat, (Joh. XV, 24,) so daß der nicht ohne Schuld ist, der dennoch nicht glaubt *). Möge man immerhin sagen, auch die reinsten Absichten könnten vor Selbsttäuschung nicht sichern; durch Selbsttäuschung werden die Blinden nicht sehend, die Lahmen nicht gehend, die Todten nicht lebendig, (Matth. XI, 4.)

*) Bekanntlich leugnen Manche, daß die ἔργα, von denen Jesus bey Johannes spricht, von seinen Wundern zu verstehen seyen; allerdings mag der Ausdruck mehr, als bloß die Wunder befassen; daß diese aber auch, und zwar ganz vorzüglich, gemeint sind, kann wohl nur dogmatische Befangenheit verkennen.

Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder ist doch fast denselben Einwürfen ausgesetzt, wie die Offenbarung selbst, und dasjenige, was man auch ihre Beweiskraft in Anspruch. Wir wollen versuchen, zuerst unsere Ansicht der Sache, so weit es in der Kürze geschehn kann, darzulegen, dann die hauptsächlichsten Einwürfe prüfend durchzugehn.

Das Urtheil, etwas sey ein Wunder, hat eine negative und eine positive Seite. Eine negative Seite: wir finden, daß etwas nicht in der Weise, nicht nach den Gesetzen erfolgt, nach denen wir sonst über Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Ereignisses urtheilen; (daraus entsteht die Verwunderung, von der das Wunder benannt wird.) Eine positive Seite: statt des uns geläufigen Naturzusammenhangs, der uns beym Wunder ausgeht, bietet sich ein höherer Zusammenhang dar, der uns veranlaßt, das Geschehene auf göttliche Causalität zurückzuführen. Dieser höhere Zusammenhang kann aber theils teleologisch aufgefaßt werden, theils aus dem Gesichtspuncte der wirkenden Ursachen; (nach dem nexu finali, oder nach dem nexu effectivo.) Teleologisch: wir nehmen in einem Naturereigniß eine Beziehung auf höhere, ethische Zwecke wahr, die der Natur an sich fremd zu seyn scheint, sey dieser Zweck ein allgemeiner, z. B. die Bestätigung eines göttlichen Gesandten, oder ein specieller, die bestimmte Wirkung, die eine gewisse Begebenheit, z. B. Jesu Auferstehung, hervorbringt. Ueberall aber, wo wir Zweckmäßigkeit wahrnehmen, finden wir uns auch auf den allweisen Urheber und Lenker der Dinge hingewiesen, selbst da, wo wir nur die Gesetze des gewöhnlichen Naturlaufs wirksam glauben können, z. B. wo ein glückliches Zusammentreffen der Umstände uns aus einer Lebensgefahr errettete. Denn eben das Zusammenwirken vieler, von einander unabhängiger Ursachen und Kräfte zu einem Zwecke können wir, in dem Maße, als uns dieser Zweck an sich bedeutend erscheint,

(was ist aber bedeutender, als die Einführung einer Religion, wodurch Millionen, sey es zur Erkenntniß der Wahrheit geführt oder eine Beute der Täuschung und der Lüge werden?) nicht für zufällig halten, sondern erkennen darin entweder unmittelbar die höhere Hand, die ihnen diesen Zweck vorzeichnete, oder zunächst zwar nur die höhere Einheit, die auch das scheinbar Getrennte zu einem organischen Ganzen verknüpft, welche Einheit aber, nach unserer früheren Bemerkung, nicht von uns wahrgenommen werden kann, ohne daß sich, wie überall, wo sich das Ganze unserm Blicke darstellt, die Abhängigkeit vom göttlichen Willen und Wirken überwiegend aufdrängt, die Abhängigkeit von den Naturursachen dagegen zurücktritt. Auf dasselbe Resultat führt uns auch die zweyte Betrachtungsweise, aus dem Gesichtspuncte der wirkenden Ursachen. In dem gewöhnlichen Laufe der Dinge erscheinen die mit ihnen vorgehenden Veränderungen als Folge der an bestimmte Bedingungen und Gesetze gebundenen Wechselwirkung getrennter Substanzen und Kräfte, die zwar nicht ohne eine in der Tiefe liegende Einheit seyn kann, die sie unsern Blicken aber mehr verbirgt, als offenbart. Gleich wie sich das thierische Leben in verschiedene Functionen spaltet, die an bestimmte Organe oder Systeme von Organen gebunden sind, und von ihnen nach bestimmten Gesetzen vollzogen werden: so hat sich auch das kosmische Leben in mancherley Gegensätze gespalten, unter denen der höchste der Gegensatz von Natur und Geist, von Realem und Idealem ist. Eine gewisse Verknüpfung Beider ist uns nun wohl bekannt; wir erfahren ja täglich, wie wir durch unsern Willen auf die Natur wirken und sie unsern Vorstellungen gemäß verändern können; wir können es aber nur durch unsern Leib; über diesen zwar haben Wille und Vorstellung eine unmittelbare Gewalt, sie beschränkt sich aber auf ihn allein. Anders bey Christo; er sprach: stehe auf, und seinem Willen gehorchten die gelähmten Nerven und Muskeln, wie unserem die eignen gesunden Glieder; er hieß den Baum

vertrocknet, und seine Lebenskraft schwand. Das Wunder zeigt uns eine erweiterte, unmittelbare Gewalt des Geistes über die Natur, ethischer Kräfte (des Glaubens und des Gebets) über die physischen, und offenbart uns dadurch die ursprüngliche Einheit aller, auch der höchsten Gegensätze, die wir, wenn wir nach ihrem Grunde fragen, nur auf die Causalität Gottes zurückführen können, von der Natur und Geist beide die Manifestation sind.

Wie hängen nun aber Erscheinungen solcher Art mit einer übernatürlichen Offenbarung zusammen, so daß man sie als Kriterien derselben betrachten kann?

Zunächst schon durch ihre Homogeneität. Inwiefern wir in der Offenbarung die ursprüngliche Erscheinung der einem gewissen Ganzen zum Grunde liegenden Kraft wahrnehmen, wobey die Beziehung auf Natursachen gegen die auf göttliche Causalität in den Hintergrund tritt, insofern ist sie selbst ein Wunder und kann man alle Wunder, die in ihrem Gefolge vorkommen, als Erscheinungen des Wunders betrachten, was in ihr selbst liegt. Ferner ist bey dem höhern Zusammenhange, der sich uns in dem Wunder darstellt, eben die Einführung und Bestätigung der geoffenbarten Wahrheit der ethische Zweck, auf den wir das wunderbare Ereigniß beziehen; das den Religionsstifter beseelende religiöse Princip ist die ethische Kraft, vermöge deren er uns über die Natur zu gebieten scheint. Die Hauptsache ist aber, daß die Wunder eben Dasjenige darzuthun geeignet sind, worauf es bey der Annahme einer übernatürlichen Offenbarung ankam, sowohl die Ursprünglichkeit derselben, als auch das Daseyn einer gewissen Grundkraft, die mit ihr in die Erscheinung eintritt.

Daß jene Momente oder Epochen, in denen ein Neues wird, nicht unter den Gesetzen der gewöhnlichen Entwicke-

muß stehen, daß hier die Trennung und der Gegensatz der höheren Einheit untergeordnet erscheinen werden, das läßt sich sowohl nach der Analogie erwarten, als auch aus der Natur der Sache begreifen. Um die Gränzen, die unserer Darstellung gesetzt sind, nicht zu weit zu überschreiten, mag es genügen, auf einiges aufmerksam zu machen.

Schon die Entstehung des thierischen Individuums geschieht nach andern Gesetzen, als seine spätere Erhaltung und Ausbildung. In den Flüssigkeiten des Eyes gehen alle organische Funktionen vor sich, noch ehe die Organe da sind, wodurch sie in dem ausgebildeten Organismus bedingt werden. Wie durch Zauber bilden sich Nerven, Blutgefäße, Respirationswerkzeuge: Herz, Lungen, Gehirn, deren Verlust, ja deren Verletzung später nicht nur nicht ersetzt oder geheilt werden kann, sondern den Untergang des ganzen Organismus nach sich zieht. Alles wirkt, wie durch eine unsichtbare Hand geleitet, zusammen, bis das entwickelte Geschöpf ans Licht geboren wird. Von nun an treten die gewöhnlichen Lebensgesetze in Kraft; Lungen und Magen haben bisher der Luft und Nahrung nicht bedurft; jetzt können sie dem Thiere nicht entzogen werden, ohne daß sein Tod die Folge ist. Dieß sind Wunder der Entstehung, die uns beständig umgeben. Auf andere, größere Wunder schließen wir aus ihren Wirkungen und Resten, in jenen dunkeln vorgeschichtlichen Zeiträumen, ehe und da die Erde anfing, sich mit Pflanzen zu bekleiden und mit Thieren zu bevölkern, deren mannigfaltige Geschlechter und Arten ja nicht entstanden seyn können, wie sie sich jetzt erhalten und fortpflanzen. Ist es dieser Analogie nun nicht gemäß, wenn wir auch den Ursprung des höhern Geisteslebens, wozu das Christenthum den Menschen erhebt, durch Erscheinungen bezeichnet sehen, die von dem Alltäglichen abweichen? Auch die Entstehung des Christlichen Lebens im Individuum, die Wiedergeburt, geschieht nicht ohne Wunder; (Luther nennt sie sogar die rechten hohen Mirakel;) die natürliche Richtung der Kräfte wird umgewan-

deſt, die mächtigſten Triebe werden unterdrücken, das Fleiſch wird unter die Botmäßigkeit des Geiſtes gebracht, die Natur im Menſchen gehorcht dem geiſtigen Princip, das ihn ergreift. Kann es uns befremden, wenn wir den göttlichen Kraft, welche die Wiedergeburt der Welt bewirkte, auch die äußere Natur ſich beugen ſehen, die ihr unterthan werden ſoll?

Dieß führt uns auf das Zweyte. Ob eine Erſcheinung zu denen gehöre, die bloß in Folge eines zufälligen Zuſammentreffens der Umſtände, oder verſchiedener, nichts weniger, als ſie zum Ziele habender Urſachen und Kräfte, vielleicht durch eine Abirrung derſelben von ihren wahren Geſetzen, durch Krankheit oder Täuſchung ins Daſeyn getreten ſind, (wie ein Plinius z. B. das Chriſtenthum für eine verderbliche Art von anſteckender Superſtition *) anſah,) oder zu denen, die nach dem urſprünglichen Plane, den wir der göttlichen Weisheit und Allmacht zum Grunde liegend denken, in das Weltganze eingreifen und es ſeiner Beſtimmung entgegenführen ſollen, und die von einer jener Grundpotenzen ausgehen, die daſſelbe conſtituiren, und den Gang der Geſchichte beſtimmen: das muß ſich auch in der Art zeigen, wie Alles in der Welt darauf eingerichtet iſt, ihr nicht nur nicht entgegen, ſondern mit ihr zuſammenzuwirken, gleichſam in der präſtabilirten Harmonie, worin die ganze übrige Welt mit ihr ſteht. Dieſe Harmonie der Welt mit dem Chriſtenthume läßt ſich mittelbar nachweiſen, theils aus der philoſophiſchen Betrachtung der Welt und der weſentlich zu ihr gehörigen phyſiſchen und geiſtigen Potenzen **), ſo

*) Superstitionem pravam et immodicam, cuius contagio non civitates tantum, sed vicos etiam atque agros pervagata est; Plin. epp. X, 97.

**) Wenn man zu zeigen vermöchte, daß ſie dem Chriſtenthume, nach den in ihm liegenden Forderungen und Anſprüchen, nicht nur

weit unsere Erkenntniß derselben reicht, theils aus der Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums, worauf wir eben hingedeutet haben *). Gesetzt aber, diese Harmonie stellte sich unmittelbar unserer Anschauung dar, nicht bloß in jener Macht des Evangeliums über die Gemüther, wovon wir so viele Beyspiele im Neuen Testamente finden, (miracula gratiae,) sondern auch in den Erscheinungen einer tiefern Zusammenstimmung der Natur mit den neuen geistigen Kräften, die damals wirksam wurden, (miracula naturae:) müßten diese nicht denselben, aber einen um so stärkern Eindruck auf unsere Ueberzeugung machen, je unmittelbarer sich derselbe aufdrängte? Die Analogie möge auch hier zur Erläuterung dienen. Auch im thierischen Organismus kommen Erscheinungen, selbst Bildungen, vor,

---

nicht widerstreiten, sondern die Realisirung derselben selbst begünstigen, indem sie, namentlich jene höheren Schöpfungen des Geistes: Staat, Kunst, Wissenschaft, nur unter dem Einflusse des Christenthums die ihrer Idee entsprechende Stellung und Ausbildung gewinnen können; (ein Gedanke, der auch in den angeführten Schriften von Stark und Titmann zum Grunde liegt.)

*) Nur in einer andern Beziehung, nämlich in Rücksicht auf die Kraft, mit der das Christenthum allen Widerstand besiegte. Ist es aber nicht ein Widerspruch, eine Harmonie der Natur und der Geschichte mit dem Christenthume zu behaupten, und doch von dem Widerstande zu reden, den es fand? Keineswegs! Theils schon deßhalb nicht, weil, wie uns die Natur belehrt, der Eintritt einer neuen Entwickelungsstufe nicht ohne eine gewisse Reaction geschieht, vermöge deren die frühere sich gewissermaßen zu behaupten sucht, besonders aber deßhalb nicht, weil der Zustand der Welt, da das Christenthum in dieselbe eintrat, kein Zustand der Gesundheit, sondern der Krankheit war; eine Seite, die ausführlicher erwogen werden müßte, wenn wir unsern Gegenstand erschöpfen, nicht bloß einige Hauptpuncte hervorheben wollten. Wären aber die Häupter der Juden vom wahren Geiste Mosis und der Propheten erleuchtet gewesen, hätten sie wohl den Herrn der Herrlichkeit kreuzigen können?

die nicht Producte einer eigenthümlichen, dem gesunden Leben wesentlichen Function, sondern der gestörten Wirksamkeit anderer Kräfte, eines krankhaften Conflictes derselben unter sich, oder mit der Außenwelt sind. Sie sind nämlich solche zu erkennen, sowohl aus der wissenschaftlichen Idee dieses Organismus, seiner wesentlichen Theile und Functionen, als auch aus seinem Verhalten gegen sie, indem er gegen sie reagirt, bis er entweder die Störung entfernt, das Fremde ausgestoßen, oder sich selber aufgerieben hat. Ganz anders bey Erscheinungen, in denen sich die Erfüllung einer dem Organismus ursprünglich zugetheilten Aufgabe, oder die Wirksamkeit einer Kraft darstellt, die, selbst wenn sie sein Bestehen nicht bedingt, ja, wenn ihm ihr Product in gewisser Hinsicht fremd ist, wie z. B. die Frucht dem Mutterleibe, der sie trägt, doch in ihm und mittelst seiner gewisse Zwecke realisiren soll. Hier finden wir von Anfang an im Organismus Alles vorbereitet; die nöthigen Organe sind schon in einer Periode da, wo sie noch zwecklos scheinen; sie entwickeln sich zu der gesetzten Zeit, und werden, wenn sie auch nicht von selbst in Activität treten, doch empfänglich für die Erregung, die ein neues Leben im Schooße des alten weckt. Dieses geschieht nun zwar nicht, ohne auch eine gewisse Reaction hervorzurufen; sie bleibt aber der höhern Sympathie untergeordnet, mit der der ganze Organismus die fortschreitende Entwickelung des in ihm reifenden Wesens durch alle Stufen seiner allmähligen Ausbildung begleitet und fördert, bis zu dem Augenblicke hin, wo es sich von ihm trennt und selbstständig fortzuleben vermag. Aber auch jetzt hört jenes harmonische Zusammenwirken nicht auf, sondern nimmt nur eine andere Richtung. Die vermehrte Thätigkeit, die bisher die zur Ausbildung der Frucht bestimmten Organe ergriffen hatte, wirft sich jetzt auf die, welche bestimmt sind, dem neugebornen Geschöpfe die Nahrung zu bereiten, die es fürs erste zu seiner Erhaltung bedarf. Ja auch dem Psychischen theilt sich diese harmonische Tendenz mit,

nicht bloß in jener Liebe des Thiers für seine Jungen und der daraus fließenden Sorgfalt, womit es auf ihren Schutz und ihre Erhaltung bedacht ist, sondern auch in jenen so merkwürdigen und unbegreiflichen Aeußerungen des Instinctes, womit es, einige mehr andere weniger auffallend, schon lange vorher die Veranstaltungen zu treffen weiß, die etwa nöthig wären, die Existenz der noch nicht vorhandenen Brut zum voraus zu sichern. Ist der Zweck erfüllt, so tritt Alles wieder ins alte Gleis zurück; die Secretionen hören auf, die Thätigkeit der Organe erlischt, die ihm bis dahin dienstbar waren; dasselbe Thier, was keinen Feind zu scheuen schien, gegen den es seine Jungen zu vertheidigen hatte, wird wieder durch ein Geräusch in Schrecken gesetzt. Wenn wir nun aus dieser wunderbaren Harmonie nicht bloß der physischen Organe und Functionen, sondern auch des Psychischen mit dem Physischen in Beziehung auf einen gewissen Zweck mit Recht auf die Wichtigkeit dieses Zweckes schließen; wenn sie jeden, der auch nur ihre auffallendsten Erscheinungen bemerkt, überzeugen muß, daß das Vermögen, seines Gleichen hervorzubringen, zu den Grundvermögen gehört, die der Schöpfer in den thierischen Organismus hineingelegt und welchen gemäß er ihn gebildet hat: muß uns dann nicht auch jene Harmonie der Natur mit einer neu eingeführten Religion, die sich uns in den Wundern, keineswegs allein, doch am schlagendsten aufdrängt, ein Beweis seyn, daß diese Religion und ihre Einführung als Folge eines in der göttlichen Idee des Weltganzen enthaltenen, zu diesem wesentlich gehörigen, nach Gottes Willen zur angemessenen Zeit in dasselbe eintretenden Princips zu betrachten sey *)?

---

*) Wenn der Dichter dem Columbus, im Vertrauen auf den ewigen Bund der Natur mit dem Genius, verheißt, das gesuchte Land werde aus dem Meer emporsteigen, wenn es noch nicht da sey: so sind wohl wenige Leser, welche dieser Gedanke nicht anspräche, nicht als eine Hyperbel, sondern als kühner Ausdruck einer tieferen

Wir sehen in den Wundern also die begleitenden Erscheinungen einer Epoche, in der ein neues religiöses Leben, die Wirkung einer eigenthümlichen und daher unmittelbar auf die göttliche Causalität zu beziehender Grundkraft, auf eine ursprüngliche Weise der Welt mitgetheilt wird; und hieraus erhellt, welches die Beweiskraft der Wunder sey *). Es ist eine mutatio elenchi, wenn das Lehrbuch einwendet, das Wunder hänge nicht nothwendig mit der Wahrheit zusammen; davon war ja zunächst nicht die Rede, sondern, ob es als Zeichen einer ursprünglichen, und als solcher übernatürlichen Offenbarung gelten könne. Freylich scheint auch dieses problematisch, wenn eine andre Bemerkung **) richtig ist, der Begriff des Wunders sey der Offenbarungsidee nicht über-, sondern bey- oder untergeordnet, und könne deßhalb nicht als Beweis derselben dienen. Aber, wenn wir auch auf sich beruhen lassen, mit welchem Rechte das Erste behauptet werden kann: sind denn coordinirte und subordi-

---

Wahrheit, der Einheit des Geistes und der Natur. Wie kömmt es, daß so Viele, was in der Dichtung wenigstens ihr ästhetisches Wohlgefallen erregt, nicht anerkennen wollen, wo es ihnen als Thatsache entgegentritt? Nur, daß es nicht der bloße Genius ist, der hier erscheint, sondern der, dem alle Dinge unterworfen sind, damit Geist und Natur in ihm ihre wahre Einheit finden, als Werkzeuge der Verherrlichung Gottes.

*) Einfacher schließt Jener, dem der Herr mit dem leiblichen Auge zugleich das geistige öffnete, Joh. IX, 33: Wäre dieser nicht von Gott, so könnte er nichts thun. Auch kann alles Bemühen der Dogmatik nur darauf gehen, die Richtigkeit dieses Schlusses für Diejenigen zu entwickeln, denen die einfache Kraft desselben nicht einleuchtet, (die doch vielen denkenden Männern einleuchtete, auch Gegnern. S. *Bayle* dict. s. v. Spinoza, not. R am Ende.) Wir versuchen dieses durch Hülfe des Mittelbegriffs: er könnte die Wunder nicht thun, wenn er nicht das Organ wäre für eine höhere Kraft, die wir auf göttliche Causalität beziehen müssen; (von Christo: wenn er nicht in Gott und Gott in ihm wäre, Joh. XIV, 10.)

**) Anmerk. f. im Lehrb.

nirte Erscheinungen untauglich, brauchbare Kriterien abzugeben? Schließt nicht der Arzt, ob eine Krankheit entzündlicher Natur sey, aus coordinirten Erscheinungen den Entzündung? Und muß nicht der Begriff der Gattung anwendbar seyn, wo wir die Merkmale der Art finden? Was ferner den Einwurf betrifft, wenn die Wunder auch Zeichen einer übernatürlichen Causalität seyn könnten, so doch nicht Zeichen der göttlichen, denn nach dem Eingeständniß der Dogmatiker selbst könne es auch Wunder geben, die der Teufel thue: so gilt noch immer, was Christus auf denselben Einwurf antwortete, Matth. XII, 24: die Geister der Finsterniß werden nicht beytragen, daß das Reich des Lichts gegründet, ihr eigenes zerstört werde. Oder sollen wir bey denen, die sonst so geübt sind, die Zeichen der Dinge zu beurtheilen (Matth. XVI, 2, 3) und ihre Unterschiede, auch wo sie in einander fließen, aufzuspüren, nicht voraussetzen, daß ihnen der große Gegensatz des Guten und Bösen, des Lichts und der Finsterniß, klar und kenntlich sey, nicht voraussetzen, daß sie in der Sache des Christenthums, wenn ihnen auch sein übernatürlicher Ursprung nicht einleuchtet, die Sache der Wahrheit, des Rechten und Guten sehen? Dürfen wir dieß (wir machen aber nicht den Anspruch, auch dieß allein durch Wunder zu beweisen): so dürfen wir es doch wohl nur für einen Scherz halten, wenn sie von der Möglichkeit reden, die Wunder Christi auf Rechnung des bösen Princips zu setzen.

Allein, sagen Viele, es ist ein Unterschied zwischen selbst erlebten und bloß erzählten Wundern; „ein Anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein Anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie Andere wollen gesehen und geprüft haben.“ *) Welches daher auch die Beweiskraft der

*) Lessing, über den Beweis des Geistes und der Kraft. (Werke, Th. V, p. 116.)

biblischen Wunder für ihre Zeitgenossen möge gewesen seyn, für uns haben sie keine. Erzählte Wunder können, nach unserm Lehrbuch, höchstens *) Aufmerksamkeit erregen.

Unstreitig liegt hierin etwas Wahres. Mit großem Scharfsinn hat Hume **) gezeigt und Laplace ***) berechnet, daß eine Erzählung in dem Maße an Wahrscheinlichkeit verliere, als ihr Gegenstand außerordentlich sey, oder von bekannten Gesetzen abweiche. Dicht neben der Folgerung: der Wunder wegen, welche die Schrift erzählt, halte ich die Christliche Religion für übernatürlich offenbart, liegt also eine ganz andere: der Wunder wegen, welche die Schrift erzählt, halte ich ihre Nachrichten für fabelhaft.

Aber wie, wenn es auf der einen Seite Gründe gäbe, die es uns unmöglich machten, diese Nachrichten für Fabeln zu halten, auf der andern Seite Gründe, die uns überzeugten, daß gerade hier das Unwahrscheinliche wahrscheinlich, das Außerordentliche in der Ordnung, die Abweichung von bekannten Gesetzen Gesetz seyn möge? Dann fiele doch wohl die eine Alternative hinweg, und bliebe die andre in Kraft?

Daß wir von der Gründung und Verbreitung der Christlichen Religion nicht bloß Sagen aus später Zeit besitzen, in denen Wahrheit und Dichtung nicht zu scheiden, sondern Ur-

---

*) Ja wohl höchstens! Denn können sie nicht mehr, so können sie auch das wohl kaum.

**) Enquiry concerning human understanding. Sect. X: of Miracles.

***) Essai philosophique sur les probabilités, (Par. 1819,) p. 135: de la probabilité des témoignages. — Freylich dürfte es nicht schwer halten, zu zeigen, daß wir nach jenem Grundsatze über die Zeugnisse weder wirklich urtheilen, noch urtheilen können. (S. meine Logik, §. 323 am Ende.)

kunden, an deren Gleichzeitigkeit nicht zu zweifeln ist *), und die uns eine wohlbeglaubigte, jede Probe der historischen Kritik bestehende Geschichte geben: dieß darf die Dogmatik als Resultat der theologischen Wissenschaft, die man jetzt Einleitung in das Neue Testament zu nennen pflegt, voraussetzen, oder anticipiren **).

Daß Entstehen und Bestehen, Ursprung und Entwickelung, nicht auf gleiche Weise vor sich gehe, daß jene Epochen, in welchen, wenn wir so sagen dürfen, das Weltleben eine neue Entwickelungsperiode begann, in denen neue Kräfte in Wirksamkeit traten, neue Bildungen entstanden, nicht nach den Gesetzen alltäglicher Erfahrung gemessen werden können, zumal wenn selbst diese noch keineswegs vollständig und nach ihrem tiefern Grunde erkannt sind: das kann nur die Beschränktheit leugnen, welche die Gränzen ihres Gesichtskreises für die Gränzen des Daseyns hält.

Scheint es dennoch, daß wir in dieser Hinsicht hinter denen zurückstehen, die Augenzeugen der Wunder waren: so vergesse man nicht, daß wir dafür in etwas Anderem mehr als Ersatz haben. Die Wunder waren es ja keineswegs allein, worauf sich die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen gründen ließen. Dasselbe ergab sich, (um nur bey Einem stehen zu bleiben,) aus der Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums, und aus den Wirkungen desselben, die wir vor uns sehen und selbst erfahren. Auf

---

*) Dieß gilt unstreitig von fast allen Paulinischen Briefen, die nicht nur schon für sich gewisse Hauptfacta sicher stellen, (vergl. 1 Cor. XV, 4—8;) sondern auch der Apostelgeschichte, so wie Beide den Evangelien zur Bestätigung dienen.

**) Anticipiren, inwiefern wir die Ueberzeugung aussprechen dürfen, daß die schärferen Untersuchungen über den Ursprung der Schriften des Neuen Testaments, nur dieses Resultat ins hellste Licht zu setzen, dienen werden.

die Wunder gingen wir, als Zeichen einer ursprünglichen Offenbarung, nur deßhalb zurück, weil sie geeignet sind, das Mißtrauen, wie gegen das eigene Zeugniß des Religionsstifters, so auch gegen die Schlüsse, die aus complicirten historischen Erscheinungen gezogen werden, durch die unmittelbare Evidenz unzweydeutiger Thatsachen zu heben. Sind wir nicht Augenzeugen dieser Thatsachen gewesen, so sind wir Augenzeugen von dem, was durch sie eingeleitet ward. Wenn nun Diejenigen, die nur den wundervollen Anfang der Christlichen Kirche sahen, um deßwillen an eine Kraft und einen Erfolg zu glauben Grund hatten, den ihr Stifter zwar verhieß, aber kein Zeuge verbürgen konnte: haben wir denn nicht weit mehr Grund, die wir den wunderbaren Erfolg sehen, an jenen Anfang zu glauben, der durch Zeugen, in die wir kein Mißtrauen setzen können*), bestätigt wird? Das fortdauernde Wunder der Religion selbst (sagt aber der, der jenen Einwurf wohl mit der größten Schärfe vorgetragen hat**) muß die Wunder wahrscheinlich machen, die bey ihrer ersten Gründung sollen geschehen seyn.

---

*) Darüber verdient noch immer Bonnet gelesen zu werden in der Palingénésie philosophique, Part. XVII — XXI, (le témoignage, la déposition écrite, les succès du témoignage. — Deutsch von Lavater: Bonnets philosoph. Untersuchung der Beweise für das Christenth. Zürich 1769).

*) Lessing, in der Duplik (Werke, Th. V, p. 164): „Der Abgang der Augenzeugen (bemerkt er eben daselbst, p. 160,) wird uns reichlich durch etwas ersetzt, was die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor sich, auf den sie, in Ueberzeugung seiner Sicherheit, ein großes Gebäude aufzuführen wagten. Und wir, wir haben dieses große Gebäude selbst aufgeführt vor uns. . . . Daß der Grund gut ist, weiß ich nunmehr, da das Haus so lange Zeit steht, überzeugender, als die es wissen konnten, die ihn legen sahen." — Aber Lessing wollte doch „auf die historische Wahrscheinlichkeit der Wunder die Wahrheit der Religion nicht gegründet" haben; — nämlich nicht, wie

nam Allen, hören wir einwenden, wie kann das auch nur wahrscheinlich heißen, was geradezu unmöglich ist? Denn Viele, wie wir wissen, leugnen nicht nur die Beweiskraft, sondern auch die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder. Ihre Einwürfe betreffen theils, was wir die negative Seite des Wunderbegriffs nannten, theils die positive. Jene gehen besonders das Merkmal an, daß Wunder Begebenheiten seyn sollen, die wider die Naturgesetze streiten. Es sey unmöglich, sagt man, daß etwas geschehe, was den Naturgesetzen widerstreite; oder, sey es möglich, so sey es doch in keinem Falle nachzuweisen, da wir nicht behaupten dürften, alle Naturgesetze zu kennen. Diese Instanz ist bedeutend genug, wenn man die negative Seite so zur Hauptsache macht, wie allerdings häufig geschehen ist, indem man die positive, die Nothwendigkeit, ein Ereigniß auf göttliche Causalität zu beziehen, bloß darauf gründete, daß man es auf Naturursachen schlechterdings nicht beziehen könne. Dieß haben wir nicht gethan; nach unserer Ansicht schließt sich jene zwiefache Beziehung keineswegs aus, für uns fallen daher die Schwierigkeiten hinweg, welche die Beantwortung jenes Einwurfs für Andre haben mag. Was den ersten Theil desselben betrifft, so frägt sich, was unter den Naturgesetzen verstanden wird. Meint man einzelne Naturgesetze, so ist nichts gewisser, als daß Vieles geschehen kann, was ihnen entgegen ist, indem sie durch höhere Gesetze und Kräfte modificirt und aufgehoben werden. Das Gesetz der Schwere zieht unsern Arm nieder, durch unsern Willen richten wir ihn empor; die Lebenskraft setzt die chemischen Gesetze außer Wirkung, die, so wie sie entflohen ist, ihr zerstörendes Geschäft am Leichnam beginnen; es ist Naturgesetz, daß wir das Angenehme begehren, das Unangenehme fliehen, die

---

gewisse Apologeten es thaten, allein darauf, ohne Rücksicht auf die innere Wahrheit, auf die innere Erfahrung des Christen: womit wir ganz einverstanden sind.

Freyheit erhebt uns über Lust und Schmerz. Meint man den Inbegriff aller Gesetze, nach welchen die Veränderungen der geschaffenen Dinge vor sich gehen, so folgt daraus nichts gegen die Möglichkeit der Wunder. Nichts kann gegen die Naturgesetze geschehen, heißt dann nur: Nichts kann geschehen, was nicht unter einem Gesetz begriffen gedacht werden müßte. Dieß haben wir so wenig ein Interesse zu leugnen, daß wir ja eben einen gesetzlichen Zusammenhang zwischen dem Wunder und einer ursprünglichen Offenbarung behaupten, wodurch es geschickt wird, ein Kriterium für diese abzugeben, und daß wir denselben durch Analogieen zu erläutern gesucht haben. Könnte die Erscheinung Christi sich wiederholen, so würde er heute so gut Wunder thun, wie vor 1800 Jahren, und nach demselben Gesetze, nach welchem er sie damals that. Will man dieß auch ein Naturgesetz nennen, so wollen wir nicht um Worte streiten, obwohl wir es angemessener finden, zwischen Gesetzen des gewöhnlichen Naturlaufs und Gesetzen einer höhern Ordnung zu unterscheiden. *) — Um aber zu erkennen, daß gewisse Ereignisse den Charakter einer höhern Ordnung an sich tragen, und eine höhere Kraft verrathen, die sich in ihnen offenbart: dazu braucht man nicht allwissend, sondern nur mit den Gesetzen bekannt zu seyn, die in ihnen als aufgehoben oder modi-

*) Uebereinstimmend mit Leibnitz, der ebenfalls leugnet, daß das Widergesetzliche zum Wesen des Wunders gehöre; vergl. dessen Theodicee, § 206, 207: „Da Gott nichts ohne Grund thun kann, selbst wenn er wunderbar wirkt: so folgt, daß er keinen Willen über besondere Begebenheiten haben kann, der nicht die Folge einer allgemeinen Wahrheit oder eines allgemeinen Willens wäre. Die Wunder haben nichts, was sie in der Hinsicht von andern Ereignissen unterschiede; es sind nur Gründe einer höhern, als der Naturordnung, die Gott dazu bestimmen. Ich möchte daher nicht mit Mallebranche sagen, daß Gott jedes Mal, wenn es die Ordnung verlangt, die allgemeinen Gesetze außer Kraft setze; er setzt kein Gesetz außer Kraft, als durch ein andres anwendbares Gesetz."

keit erschöpfen. Oder müßte man, um mit Sicherheit das Urtheil fällen zu können, die Erscheinungen des thierischen Lebens seyen nicht die Wirkung des bloßen Mechanismus, nach andere Gesetze kennen, als eben die des Mechanismus? Würden wir uns in der Annahme, daß ihnen eine höhere Kraft, die Lebenskraft, zum Grunde liege, irre machen lassen, wenn Jemand einwendete: er sey zwar nicht im Stande, sie blos aus den Gesetzen des Stoßes und der Bewegung zu erklären; da es aber sehr künstliche Maschinen gäbe, so könne man nicht wissen, wie weit die Kunst darin gehe, und ob nicht dennoch Alles, was wir Leben und Empfindung nennten, die Folge von Stoß und Bewegung sey? Will man auf diese Weise Möglichkeiten folgern, nicht aus dem, was man weiß, sondern aus dem, was man nicht weiß: so möchte es schwer seyn, eine Annahme zu finden, der nicht eine solche Möglichkeit entgegenzusetzen wäre. Die Gesetze, nach denen ein Mensch Krankheiten heben, Todte (nämlich Scheintodte) ins Leben zurückrufen kann, sind uns bekannt genug, um uns zu dem Urtheile zu berechtigen, daß Christi Heilungen und Todtenerweckungen nicht unter sie begriffen werden können.*)

Gegen das, was wir die positive Seite des Wunders nannten, hat man eingewendet, daß wir die Wirkung einer übersinnlichen Ursache entweder überhaupt nicht sehen, oder dieselbe nur ahnden könnten, so daß ihre Annahme bloß individuell wäre. Was das Erste betrifft, so genügt es, an

*) Größtentheils trifft dieß mit Bretschneiders (in der Anm. d. angeführter) Bemerkung zusammen: „es komme bey den Wundern nicht sowohl auf die Natur der Begebenheit selbst, als auf ihr Verhältniß zum Wunderthäter an; es sey genug, wenn sie so beschaffen sey, daß das, was der Wunderthäter dabey that, die menschliche Kraft entweder schlechterdings, oder den vorhandenen Umständen nach überstieg.

unſere frühere Bemerkung zu erinnern, daß unſerer Vernunft die Beziehung auf das Ueberſinnliche eben ſo weſentlich ſey, als die auf das Sinnliche; was das Zweyte, ſo meinen wir gezeigt zu haben, daß es Fälle giebt, wo ſich uns dieſe Beziehung auf das Ueberſinnliche überwiegend aufdränge, nicht in Folge einer bloß ſubjectiven Anſicht, ſondern mit objectiver Nothwendigkeit, und dahin gehören diejenigen, wo ſich uns eine höhere Zweckmäßigkeit, oder eine tiefere Einheit offenbart, die unſere Gedanken nothwendig auf Gott richtet.

Es iſt nun endlich noch von den Weisſagungen zu reden. Dieſelben ſind von einer Seite den Wundern analog,*) (ſie ſind miracula praescientiae, im Gegenſatze der miracula potentiae). Da ſich inſofern, was von dieſen gilt, auf ſie leicht übertragen läßt, ſo halten wir uns jetzt bloß an das, was ihnen eigenthümlich iſt. Das eigenthümliche Weſen der Weisſagung kann man aber darin ſetzen, daß ſie eine Vorherſagung des Künftigen aus höherer Anſchauung der göttlichen Rathſchlüſſe ſey. Denn die religiöſe Beziehung iſt es, welche die Weisſagung macht, nicht das Vorherſagen des Künftigen an ſich, welches wir, wenn es ein Werk des Zufalls, oder der Erfahrung und der Weltklugheit wäre, nicht Weisſagung nennen würden.**) Was beweiſt dieſem-

*) So wie wir im Wunder ein Wirken, ſo nehmen wir in der Weisſagung ein Wiſſen wahr, was nicht an die gewöhnlichen Geſetze der Wechſelwirkung des Idealen und Realen gebunden iſt; ſo wie jenes uns ſtatt des gewohnten Nexus von Urſachen und Wirkungen einen höhern Zuſammenhang der Dinge vor Augen ſtellt, ſo erhebt dieſe ſich über den gewöhnlichen Nexus von Erkenntnißgrund und Begründetem im menſchlichen Verſtande, und läßt uns eine höhere Anſchauungsweiſe ahnden, der das in der Zeit Getrennte in ſeiner ewigen Einheit erſcheint.

**) Selbſt die Wahrſagung, wenn es eine giebt, iſt darnach wohl von der Weisſagung zu unterſcheiden; dagegen würde die religiöſe Deutung des bereits Geſchehenen oder Geſchehenden aus der

nach die Weissagung? Wir müssen unterscheiden, was sie für den Weissagenden, und was sie für den beweist, auf welchen sie geht. Für den Weissagenden thut sie nicht bloß eine überlegene Geisteskraft dar, (obwohl auch dieß nicht unwichtig wäre,) sondern, daß er im Besitz einer solchen höhern Anschauung sey, daß er auf einer höhern Stufe der religiösen Erkenntniß stehe; sie berechtigt uns also an sich zu einem größern Vertrauen zur Wahrheit seiner Lehre, gleich wie eine treffende Prognose uns Vertrauen geben würde zu der Einsicht, die ein Arzt von der Natur und dem Verlauf einer Krankheit hätte; und da sie sich nicht als aus dem Endlichen abgeleitet darstellt, (als welches der Voraussetzung nach weder vollständig vorliegt, noch nach bekannten Gesetzen ergänzt werden kann,) so beziehen wir sie nothwendig auf den, der, so wie der wahre Gegenstand, so auch die wahre Quelle alles frommen Bewußtseyns ist.*) Was aber Denjenigen be-

---

Anschauung seiner Beziehungen auf die göttlichen Rathschlüsse sehr wohl Weissagung im weitern Sinne heißen können, (auch nach dem Sprachgebrauche der Schrift,) obgleich, wenn von dem Beweise aus Weissagungen gehandelt wird, natürlich nur die Weissagungen im engern Sinn in Betracht kommen, bey denen das Eintreffen des nur aus einer solchen Anschauung vorherzusagenden Erfolgs beweist, daß sie weder eingebildet noch trüglich war.

*) Auch bey den Vorahndungen des Bevorstehenden, die wir hier und da in der Natur wahrzunehmen glauben, (z. B. bey den Zugvögeln,) bleibt uns nichts Anderes übrig, als zu sagen, der Schöpfer habe sie hineingelegt. Uebrigens lassen sich nun wieder Weissagungen unterscheiden, denen eine ursprüngliche, und solche, denen eine abgeleitete religiöse Anschauung zum Grunde liegt. Letzteres gilt z. B. von den Weissagungen der Hebräischen Propheten, die dem Volke, je nachdem es Gott treu bleibt, oder nicht, Glück oder Unglück ankündigen; die Grundlage derselben war schon durch Deut. XI gegeben; das Erste gilt besonders von den Messianischen Weissagungen. Doch ist dieser Unterschied relativ, so wie wir die Weissagung nicht auf das schlechthin Ursprüngliche beschränken dürfen, so darf sie auch nicht auf das

trifft, auf welchem die Weissagung geht, so beweist sie, daß er wirklich in dem Verhältniß zum göttlichen Rathschluß stehe, welches die Weissagung ihm angewiesen hat. Dieß freylich nur in der Voraussetzung, daß die Weissagung eine wahre gewesen ist; weßhalb man allerdings gestehen muß, daß der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testaments für die Juden, die seine Verfasser für wahre Propheten erkannten, eine größere Kraft hatte, als für Diejenigen, denen auch dieß erst bewiesen werden muß. Da dieß aber durch Nachweisung der Erfüllung zugleich mit bewiesen wird, so läßt sich keineswegs behaupten, daß jene Voraussetzung eine unbegründete sey.*) Doch wichtiger ist die Stütze, welche die teleologische Ansicht der Offenbarung in den Weissagungen findet. Ist das Christenthum, was es seyn will: so muß sich jede frühere Offenbarung als eine vorbereitende Veranstaltung betrachten lassen, deren Hauptzweck war, seinen Eintritt in die Welt möglich zu machen; und umgekehrt kann nur das als Offenbarung angesehen werden, woran sich eine solche Beziehung wahrnehmen läßt. Die teleologische Ansicht wird aber durch nichts mehr gefährdet, als durch die Frage, ob das, was wir für Zweck halten, nicht bloß zufälliger Erfolg war? Um diesen Zweifel zu beseitigen, kömmt es überall darauf an, ob wir nicht an dem, was den Erfolg möglich machte, etwas wahrnehmen, wodurch es sich

---

durchaus Abgeleitete ausgedehnt werden; es wäre z. B. nicht Weissagung, wenn Jemand im Vertrauen auf die evangelische Verheißung den Sieg des Christenthums in Indien voraussagte.

*) Es ist kein richtiges Dilemma, was im Lehrbuch am Schlusse des § aufgestellt wird: Weissagungen über die Lehrer, wenn sie die äußern Schicksale, — wenn sie die innern Eigenschaften derselben betreffen; warum nicht Beides zugleich? Wenigstens in so weit, daß man von der Wahrhaftigkeit der Vorhersagenden in dem Einen auf ihre Wahrhaftigkeit in dem Andern schließen kann?

wirklich als Mittel darstellt?*) Und liegt dieß nicht, was die Lehren und Veranstaltungen des Alten Testamentes anbelangt, in dem sie begleitenden prophetischen Bewußtseyn, daß noch etwas Anderes kommen solle, ein anderer Bund, ein anderer Dienst, ein anderer König, wodurch Gottes Absichten mit seinem Volk erst völlig würden erreicht werden? Nichts vermag, dieß ist das einstimmige Urtheil derer, die mit frommen Sinne, nicht eine theologische Abhandlung von den Messianischen Weissagungen, sondern die heilige Schrift nach ihrer Ordnung gelesen und nach Christi Anweisung darin geforscht haben,**) nichts vermag den Glauben an den ewigen Rathschluß der Erlösung, der in Christo zur Ausführung gelangte, in dem Grade zu wecken und zu beleben, als jener, daher auch unter den Zeichen der Göttlichkeit der Schrift von den ältern Theologen mit Recht hervorgehobene, Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments, der ganz besonders durch die Weissagungen des Einen und ihre Erfüllung in dem Andern zur Anschauung gebracht wird. Wollte man aber in der Weissagung auch nur die Tendenz der religiösen Anlage erkennen, die einer höhern Entwickelungsstufe entgegenstrebt, und, da diese erst durch den Act einer neuen höhern Offenbarung wirklich werden kann, sich ihrer Sehnsucht in Ahndungen bewußt wird, wodurch sie das Zukünftige anticipirt: so würde die Weissagung immer Dasselbe darthun, was wir oben von den Wundern zeigten, daß das Christenthum in einem ähnlichen Verhältnisse zur Welt stehe, wie zum Organismus die Erscheinung einer wesentlichen-

*) D. h. etwas, weßhalb wir nicht umhin können, was in einer Hinsicht Ursache ist, in der andern zugleich als Wirkung anzusehen; dieß ist nämlich das Eigenthümliche der teleologischen Verknüpfung, daß die Idee der Wirkung die Causalität der Ursache bestimmt.

**) S. z. B. Hamanns Gedanken über seinen Lebenslauf. Werke I, p. 211.

Function, die von Anfang an in ihm vorbereitet wird, wenn sie auch erst später in Wirksamkeit zu treten bestimmt ist.

Dieß mag hierüber genug gesagt seyn; denn ausführlicher über die Bedeutung der Weissagungen für den Offenbarungsglauben zu handeln, wäre zwecklos, so lange die von allen Seiten schwankend gewordene Untersuchung, ob und in welchem Sinne Weissagungen, besonders im Alten Testamente vorkommen, nicht auf irgend eine Art zu Ende gebracht worden ist.*) Ueberhaupt aber lag es in der Natur der Sache, daß wir uns über Gegenstände, worüber so viel gestritten und geschrieben ist, auf gewisse Hauptpuncte haben beschränken müssen, das Weitere dem eignen Studium und Nachdenken überlassend. Namentlich wird es keiner Entschuldigung bedürfen, daß wir überall mehr das Neue, als das Alte Testament im Auge gehabt haben; nicht nur ist es in höherm Sinne Offenbarung, als dieses, sondern es liegt uns auch näher, und unser Glaube nimmt naturgemäßer den Weg durch jenes zu diesem, als durch dieses zu jenem.

Nur dieß Eine erinnern wir noch wiederholend, daß alle äußern Kriterien einer ursprünglichen Offenbarung für sich allein keine Ueberzeugung wirken können, wenn nicht die innern hinzukommen, und wenn nicht das Gemüth zugleich von der Kraft der Wahrheit ergriffen, und dadurch, dieselbe anzunehmen, geneigt gemacht wird. Die Anerkennung einer höhern Auctorität der Offenbarung ist, wie wir gleich Anfangs bemerkten, nichts Anderes, als der werdende Glaube selbst; und dieser läßt sich nicht etwa in zwey auf einander

*) Sie ist es nicht, so lange der Lehrsatz: Es giebt keine Weissagung im Sinne der ältern Theologie, nicht sowohl Resultat, als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieß z. B. bey den meisten neuern Auslegungen von Jes. LIII der Fall zu seyn scheint.

folgende Acte zerlegen: in dem einen bildete sich der Glaube an den göttlichen Ursprung, in dem andern an den göttlichen Inhalt der Religion; Beides wird mit einander, indem die Religion selbst ihre belebende und erleuchtende Kraft auch auf uns verbreitet. In wem noch gar keine innere Hinneigung zum Christenthume wäre, gar kein Anklang verwandter Gefühle, der würde in den Wundern, die seine Einführung begleiteten, wohl seltsame und unbegreifliche Ereignisse sehen, (die negative Seite,) aber kein göttliches Zeugniß, (die positive Seite); τέρατα, wenn wir so sagen dürfen, aber keine σημεῖα. Denn wie sollte er zur Anerkennung einer höhern Zweckmäßigkeit kommen, wenn er von dem Zweck oder der Wirkung höherer ethischer Kräfte, wenn er von der Kraft des Christenthums auch gar keine Ahndung hätte? Auch haben unsere ältern Theologen von den Wundern keine hiermit streitende Ansicht gehabt. Nicht nur konnten sie ihnen zufolge einen bloß menschlichen, nicht den eigentlichen, göttlichen Glauben wirken, sondern zum wahren Wunder gehörte auch veritas finis,*) also von Seiten dessen, der es für ein Wunder erkennen soll, eine gewisse vorläufige Ueberzeugung, daß es die Sache des Rechts und der Wahrheit sey, zu deren Förderung es geschieht; weßhalb denn auch die Zumuthung der Römischen Kirche, sie um der angeblichen Wunder willen, deren sie sich rühmt, für die wahre Kirche zu halten, von denen, die den Widerspruch ihrer Lehren und Einrichtungen mit den Aussprüchen Christi und der Apostel klar einzusehen glaubten, ganz consequent zurückgewiesen werden konnte. Es waren wohl zuerst einige Bearbeiter der Apologetik, die in der irrigen Meinung, als könne der Glaube je eine Sache der Demonstration werden, und aus unnöthiger Scheu vor einem Cirkel, (da doch jede Erscheinung solcher Art als ein Ganzes auf den Menschen wirkt, in welchem Alles sich gegenseitig stützt und trägt,) den Beweis aus Wun-

*) Anmerk. d. Lehrb.

dern und Weissagungen für sich allein so hoch als möglich zu spannen, und dadurch zu überspannten anfingen *).

Wäre dann aber die Berufung auf Wunder und Weissagungen, und überhaupt auf die äußern Kriterien der Offenbarung nicht überflüssig? Dieß folgt nicht, wenn wir sagen, daß sie nicht für sich allein stehen dürfen. Um das Gemüth zu ergreifen, wie es thut und soll, mußte das Christenthum mit allen Zeichen einer göttlichen Offenbarung versehen seyn, gleichsam als Vehikel der höhern Kraft, mit der es den Glauben hervorbringt. Wer mag berechnen, wie und wie viel jedes derselben, das eine hier, das andere dort, zur Ueberzeugung beyträgt? Namentlich darf nicht übersehen werden, daß diese in der Regel nicht mit einem Male ganz, sondern allmählig und stufenweise entsteht und wächst. Wo nun zuerst nur eine allgemeine Empfänglichkeit für den Glauben ist, da ziehen Wunder und Weissagungen, da ziehen die Wirkungen einer Religion die Aufmerksamkeit auf sie. Wo der Glaube im Entstehn, wo die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehren Christi im Ganzen, oder nach gewissen Seiten derselben, dem Herzen klar und fühlbar geworden, im Einzelnen aber noch Zweifel und Dunkelheiten zurückgeblieben sind, da geben sie der wankenden Ueberzeugung Halt. Aber auch der gläubige Christ, der sich das Christenthum völlig angeeignet hat, (was doch immer relativ bleibt,) in dessen Leben es übergegangen ist, so daß er es nicht ohne eine Art von Selbstzerstörung lassen könnte, auch dieser würde doch etwas vermissen, wenn ihm jenes äußere Siegel des göttlichen Ursprungs fehlte (Joh. VI, 27).

§. 25.

Als innere Kriterien göttlicher Offenbarung, (oder eigentlich der Göttlichkeit der heiligen Schrift, was ihren

*) So z. B. der gelehrte und scharfsinnige Huet in seiner demonstratio evangelica, (1680).

Inhalt betreffe,*)) pflegten die ältern Theologen die Wahrheit, die Heiligkeit und die Sufficienz der geoffenbarten Lehre zu unserm Heile aufzuführen, wozu mehrere auch noch die Erhabenheit der in ihr enthaltenen Geheimnisse hinzufügen**).

So wie nun aber die äußern Kriterien keine Ueberzeugung wirken, ja nicht einmal anerkannt werden können ohne die innern, so können auch diese nur von Demjenigen gewürdigt werden, auf den das Princip des religiösen Lebens, dessen ursprünglichen Eintritt in die Welt wir Offenbarung im engern Sinn nennen, überzugehen, dem es sich mitzutheilen wenigstens angefangen hat; es muß zu ihnen die Erfahrung von den Wirkungen des Evangeliums auf unser Gemüth hinzukommen, (wovon wir, weil sie zugleich auch Erkenntnißgrund der Inspiration sind, erst später, § 27, handeln werden). Denn zwar, wer aus der Wahrheit ist, wird

---

*) Denn, wie gesagt, suchten sie mehr diese, als die Göttlichkeit der in ihr enthaltenen Religion ins Licht zu setzen. Unter den argumentis, quae divinam Scripturae originem humana fide agnoscendam declarant, internis, unterschied man aber diejenigen, die a formali eius, s. stili simplicitate cum summa maiestate coniuncta, und die a materiali, s. ipsius doctrinae adfectionibus divinam eius originem arguentibus, hergenommen waren.

**) Conf. *Gerhard*, Loc. I. Cap. II. § 18: (doctrinae maiestas rerum veritate, sanctitate et sublimitate continetur.) *Baier*, Proleg. Cap. II, § 20—23; (*veritas* assertionum, sine admixtis erroribus; *sanctitas* perfecta, exclusis omnibus, quae inhonesta aut indecora sunt; *sufficientia* eorum, quae tanquam credenda aut agenda tendentibus ad salutem proponuntur.) *Buddeus*, Lib. I, Cap. II. § 15. *Hollazius*, Proleg. III, Quaest. 30, u. s. w. Wenn Einige, wie *Quenstedt*, Cap. IV. Sect. II. Quaest. IX, mehr aufführen, so liegt der Grund darin, daß es eigentlich das Christliche Bewußtseyn von unserm Verhältnisse zur Schrift ist, was sie zu entwickeln suchen.

Christi Stimme hören (Joh. XVIII, 37), und wer den Willen Gottes thun will, wird erkennen, daß seine Lehre von Gott ist (Joh. VII, 17); sind wir nicht aber alle mehr oder weniger in dem Fall, daß das Christenthum unsere Liebe zur Wahrheit und zu den göttlichen Geboten erst entflammen muß? Kann die Wahrheit und Heiligkeit des Evangeliums Demjenigen einleuchten, der sie nach falschen Begriffen vom Wahren und Heiligen schätzt? Konnte der Jüdische Eiferer einsehn, daß die Anweisung des Christenthums zum seligen Leben genüge, so lange das Christenthum ihm das Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Levitischen Cultus nicht benommen hatte? Werden die Geheimnisse unserer Religion nicht dem eine Thorheit seyn, der nicht den Geist empfangen hat, durch den wir erkennen, was uns von Gott gegeben ist? (1. Korinth. II, 12, 14.)

In dem Maße aber, als Jemand für das Wahre und Heilige Sinn hat, als ihm klar geworden ist, was zu seinem Frieden dient, als er das Bedürfniß höherer Aufschlüsse, eines höhern Beystandes empfindet: in dem Maße wird ihm auch das Bewußtseyn der Göttlichkeit des Christenthums aufgehn. Und wenn er sich dann demselben hingiebt, so wird er, je weiter er in der Erleuchtung und Heiligung kömmt, um so völliger inne werden, daß es nicht nur mit allen Anlagen des Menschen für Wahrheit und Tugend, so weit sie der vom Schöpfer ihnen angewiesenen Richtung treu geblieben sind, mit Allem, was wir durch jene allgemeine Offenbarung, von welcher Paulus spricht, (Röm. I, 20; II, 15;) von Gott und seinem Willen wissen, sofern ihr Licht nur nicht in uns getrübt ist, übereinstimmt, vollkommener, als irgend ein von Menschen aufgestelltes System: sondern auch, daß eine vollständige Harmonie unseres ganzen Lebens, unseres Wollens und Erkennens erst durch das Christenthum möglich wird, indem es die Widersprüche löst, die Räthsel erklärt, die Mißverhältnisse ausgleicht, die dem Aufmerksamen über-

all in sich und außer sich entgegentreten *). So beweist sich ihm das Christenthum auch innerlich, worauf die äußern Kriterien uns schließen ließen in Hinsicht der Welt überhaupt, nicht als ein menschlicher Wahn, sondern als eine göttliche Kraft, bestimmt, den Menschen zu der Stufe sittlich-religiöser Entwickelung zu erheben, für die er ursprünglich geschaffen ward, wenn er sie gegenwärtig auch durch sich allein nicht erreichen kann. Denn auf der andern Seite wird ihm auch das klar werden, daß er aus eigner Kraft und durch Verfolgung der Bahn, worauf er sich befand, zu jener Harmonie nicht gelangen konnte, zu der das Christenthum ihn führt, indem es ihn durch Mittel und Veranstaltungen, die menschliche Weisheit nicht erfinden, noch menschliche Macht ins Werk richten konnte, auf eine Stufe des Lebens und der Erkenntniß versetzt, die nicht nur über die, worauf er bisher gestanden, erhaben, sondern ihr auch entgegengesetzt ist. Daraus folgt aber, daß es dazu einer besondern göttlichen Wirkung bedurfte, die irgend ein Mal, — und wo anders, als in Christo? — ursprünglich in die Welt der Erscheinung eingetreten seyn muß.

Letzteres liegt den Schlüssen zum Grunde, die man, — und zwar spätere Dogmatiker mehr, als die früheren **),

*) Dieß ist eigentlich der Grundgedanke von Pascals herrlichen Pensées sur la religion; vergl. namentlich den dritten und den einundzwanzigsten Abschnitt, (contrarietez étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses.)

**) Carpov z. B. führt (Praelim. Cap. I. §. 58.) unter den Kriterien der Offenbarung ausdrücklich auf: 1) ut veritates supra rationem, homini scitu necessarias, speciatim vero 2) medium reconciliationis hominis cum Deo tradat; 5) ne, qui aliquid sibi revelatum dicit, per facultates animae naturales ad cognitionem eius pervenire potuerit, Was über die Vernunft ist, schloß man, muß eine höhere Quelle haben, als die Vernunft.

— auf die Geheimnisse des Christenthums bauten nur daß man dabey zu einseitig mehr auf gewisse einzelne Lehren, als auf die höhere Stufe der religiösen Erkenntniß im Ganzen, mehr auf das, was die Dogmatik als Geheimniß aufführt, als auf die Geheimnisse im Sinne des Neuen Testaments *), mehr auf die Seite, von der sie uns noch Geheimnisse, als die, von der sie uns geoffenbart sind, sah: Mängel, die verbessert werden können und der Wahrheit des Grundgedankens keinen Eintrag thun.

Wenn es nun im Lehrbuche heißt, diese innern Kriterien führten alle auf die Uebereinstimmung mit der Vernunft zurück: so läßt sich dieß allerdings so erklären, daß nichts dagegen einzuwenden ist, obgleich die Frage seyn dürfte, ob das Wesentliche derselben gerade so am treffendsten ausgedrückt wird. Wenn daraus aber gefolgert wird, daß Vernunft und Offenbarung dem Gehalte nach nicht verschieden seyen, daß das Gebiet der Erstern durch Letztere nicht erweitert werden könne: so leuchtet nicht recht ein, wie dieß in der bloßen Uebereinstimmung liege. Gesetzt, eine neu entdeckte Urkunde gewährte über den Zusammenhang einer bisher nur theilweise bekannten Begebenheit wichtige Aufschlüsse, so würde die Uebereinstimmung mit dem, was wir sonst historisch wissen, unstreitig ein inneres Kriterium ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit seyn: folgte daraus, daß sie unsere Kenntnisse nicht zugleich bereichern könnte? Würde nicht

*) Die Geheimnisse des Reiches Gottes, Matth. XIII, 11, oder Christi, Koloss. II, 2, der ewige Rathschluß der Erlösung, wovon es heißt: das kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist, 1 Kor. II, 9, 10. Damit hängen aber allerdings die dogmatischen Geheimnisse zusammen, und diesen geschieht im Lehrbuch Unrecht, wenn sie als ein Werk des unbehülflichen dogmatischen Verstandes bezeichnet werden, der doch nichts dabey gethan hat, als daß er die Bibellehre festzustellen und die dabey vorkommenden Schwierigkeiten auszugleichen versuchte.

höhern, vernünftigen Anlagen nachzuweisen, daß sie als Anlage für das Christenthum, das Christenthum als Bedingung ihrer vollkommen harmonischen Entwickelung erscheint, andern Theils zu zeigen, daß sie, wenn auch derselben empfänglich, doch ohne eine höhere Anregung und Belebung nie dazu gelangen würden, gleichwie die Stoffe, die unser Körper sich von außen her aneignet, zwar qualificirt seyn müssen, Träger des Lebens zu werden, aber ohne seine sich ihnen mittheilende Lebenskraft, ohne die Functionen und Organe, die den Assimilationsproceß bedingen, beständig todter Stoff geblieben wären.

So treffen denn innere und äußere Kriterien zusammen, um den Charakter des Uebernatürlichen, den wir der Offenbarung beylegten, zu rechtfertigen, indem sie uns, namentlich im Christenthum, eine Kraft erkennen lassen, die zwar mit allen andern Kräften, die das Weltganze constituiren, in einer ursprünglichen Harmonie steht, (wie der Fall seyn muß, wenn sie sich in und mittelst derselben darstellen soll,) aber nicht aus ihnen begriffen werden kann, weßhalb wir den Eintritt derselben in die Erscheinung auf die göttliche Causalität zurückzuführen, als eine neue Schöpfung zu betrachten, nicht umhin können. Daß aber und warum uns dieser Charakter des Uebernatürlichen wichtig sey, haben wir im vorigen §. beym Anfange dieser Untersuchung bemerkt. Eben weil die Offenbarung uns nicht ein Werk der angebornen Erkenntnißkräfte ist, denen wir im Bewußtseyn unserer Entfernung von Gott mißtrauen, sondern ein Ausfluß der göttlichen Gnade, welche diese Entfernung aufhebt, indem sie ihnen eine andere Richtung giebt: gerade deßhalb halten wir uns nicht an menschliche Gedanken und Meinungen, seyen es eigne, oder fremde, Meinungen der Individuen, oder der Kirche, sondern allein an die göttliche Offenbarung, wie sie uns am ursprünglichsten und reinsten aufbehalten ist in der Schrift. Auch ist klar, daß keine Offenbarungstheorie

dem Geiste der evangelischen Kirche und Dogmatik genügen kann, die nicht dem ausschließlichen Ansehn, was sie der heiligen Schrift beymißt, zur Rechtfertigung dient, was, ohne den Begriff des Uebernatürlichen festzuhalten, kaum möglich seyn dürfte.

Schon aus diesem Grunde können wir die im Lehrbuch angedeutete Ansicht des Offenbarungsglaubens *) nicht ganz befriedigend finden, obwohl sie bis zu einem gewissen Puncte mit der unsrigen übereinstimmt.

Der Glaube an die Offenbarung soll nichts Anderes seyn, als die Anerkennung der unbedingten Wahrheit in Ansehung ihres Inhalts und der unbedingten Freyheit in Hinsicht ihres Ursprungs, (welchen Begriff wir für gleichgeltend nehmen können mit dem, was wir die Ursprünglichkeit der Offenbarung nannten.) Jene wird aber beschrieben als Anerkennung des Zusammentreffens einer Erscheinung mit dem Urbilde der Vernunft, (der innern Offenbarung,) und hinzugefügt, sie fordere nicht die Verwerfung und Erniedrigung unserer Vernunft im Gegensatz mit der Offenbarung, eben so wenig fordere auch die zweyte das Aufgeben der verständig natürlichen und geschichtlichen Ansicht, und einen abergläubigen Wunderglauben. Darin liegt nun nach unserer Meinung Zuzugebendes und Abzuleugnendes gemischt.

Die Vernunft zu verwerfen oder herabzusetzen, sind wir weit entfernt; was aber unsere Vernunft betrifft, so meinen wir, daß der Offenbarungsglaube ihre Herabsetzung nicht sowohl fordere, als mit dem Bewußtseyn ihrer Schwäche

*) Weiter ausgeführt in der Schrift: über Religion und Theologie, S. 73, 93 — 99, 232 — 33; und im Theodor, im achten und zehnten Capitel des ersten Buchs.

und gestörten Wirksamkeit beginne. Wäre die Vernunft in uns stark, wäre sie, unabhängig von der äußern oder geschichtlichen Offenbarung, im Besitze eines Urbildes, womit sie dieselbe vergleichen könnte: wie kämen wir denn dazu, allein die Schrift als Quelle der religiösen Erkenntniß zu betrachten? Müßten wir dann nicht der Regel: forschet in der Schrift, eine andere an die Seite stellen: forschet in euerer Vernunft? Müßten uns dann nicht die Philosophen, gleichsam als Apostel der Vernunft, auf einer Linie stehn mit den Aposteln der Offenbarung? *) Tragen wir ein solches Urbild in uns, (was sich in ähnlichem Sinne sagen läßt, als daß im Keime das Urbild der Blüthe liegt, die, wenn der Himmel Regen und Sonne giebt, sich aus demselben entwickeln kann; obwohl auch dieß Gleichniß nur zum Theil paßt:) so verhält es sich damit, wie nach Plato **) mit dem Urbilde der Schönheit, welches die Seele aus der Region der Ideeen mit sich herabgebracht hat, was aber erst, durch den Anblick des Schönen geweckt und genährt, eine unendliche Liebe zu dem, was ihm ähnlich ist, hervorruft. Jenes Urbild ist in uns verdunkelt, entstellt; die Offenbarung muß es erst erhellen, reinigen, muß den Keim in uns befruchten, muß, jenem Baume des Lebens gleich, (Apok. XXII, 2,) der Seele Nahrung und Heilmittel reichen: dann wird sich allerdings das Bewußtseyn der vollkommenen Harmonie des Christenthums mit unsern höhern Anlagen und Bedürfnissen einfinden, die, wie gesagt, zu unserm Glauben an seine Göttlichkeit das Ihrige beyträgt; nur darf auch dabey nicht vergessen werden, daß, wie die Einheit unsers Willens mit den Geboten, so die Einheit unserer Vernunft

*) Wie denn Vielen wohl wirklich z. B. Kant oder Schelling mehr gelten, als Paulus oder Johannes; consequent nach ihrer Ansicht, aber im größten Widerspruch mit den Principien unserer Kirche.

**) Im Phädrus, (§. 63 u. f. nach Heindorf.)

mit den Lehren der geoffenbarten Religion mehr ein Ziel ist, wohin wir durch Gottes Gnade zu gelangen hoffen, als der Punct, von welchem aus wir unsern Lauf beginnen.

Dem Verstande ferner schreiben wir in der Erforschung der Gesetze, unter welchen die Erscheinung steht, in der Aufsuchung ihrer Ursachen und Bedingungen keine Gränzen vor, als die er selber finden wird; aber nicht Verstand, sondern Unverstand wäre es, sie nicht anerkennen zu wollen, wo sie sind. Wir haben selbst bemerkt, daß auch das Uebernatürliche eine Seite habe, von der es sich als ein Natürliches betrachten lasse, daß auch in den Thatsachen der Offenbarung Zusammenhang und strenge Gesetzmäßigkeit walte; hier ist ein weites Feld für die verständig natürliche und geschichtliche Ansicht. Aber freylich giebt es Schranken der Begreiflichkeit, giebt es Fälle, wo eine andre Ansicht der Dinge sich unabweislich aufdrängt; und diese leugnen wollen, heißt unserer Meinung nach, das Uebernatürliche überhaupt, wo nicht leugnen, doch jede Anwendung dieses Begriffs zu einer Sache der bloßen Willkür machen; und was berechtigt uns dann, einen so großen Unterschied zu machen zwischen Christus und Sokrates, Johannes und Plato, Paulus und Aristoteles, Jakobus und Zeno? Einen abergläubigen Wunderglauben, (d. h. einen Wunderglauben, der den Gesetzen der Vernunft und der Erfahrung widerstreitet, *)) fordern wir nicht; ist aber auch der Wunderglaube abergläubig, der z. B. nicht glauben will, daß ein Teig von Erde und Speichel (Joh. IX, 6,) ein Mittel gegen angeborne Blindheit sey, oder daß ein Gekreuzigter, der, lebend abgenommen, bey sorgfältiger Behandlung unter drey Malen

*) S. Bretschneiders Entwickelung, S. 17 der 2ten Aufl. Wir erinnern, daß wir den Wunderglauben, den wir fordern, nach den Gesetzen der Vernunft und der Erfahrung rechtfertigten.

kaum ein Mal genas *), von roher Soldatenhand durchstochen, aus todesgleicher Ohnmacht, man weiß nicht wie, erwacht, natürlicher Weise sogleich mit durchbohrten Händen und Füßen (Luk. XXIV, 39,) weite Wege machen und Verrichtungen vornehmen konnte, wie das Brodbrechen? (Luk. XXIV, 15, 39.).

Doch auch die Anerkennung des Uebernatürlichen in der Christlichen Offenbarung würde die protestantische Ansicht von ihrer alleinigen und absoluten Gültigkeit noch nicht begründen, wenn nicht die Ueberzeugung hinzukäme, daß sie zugleich die höchste und vollkommenste sey, eine Ueberzeugung, die aus dem Dogma von der vollkommenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo folgt, der aber die in neuern Zeiten **) viel besprochene Idee einer Perfectibilität des Christenthums widerstreitet.

Es giebt eine zwiefache Ansicht von dieser Perfectibilität; eine supernaturalistische, (wenn wir uns hier einer Terminologie bedienen dürfen, der wir uns im Ganzen lieber enthalten,) und eine rationalistische; jene hält eine Vervollkommnung des Christenthums durch neue Offenbarungen, (wie z. B. die Montanisten und manche schwärmerische Secten annahmen,) diese durch menschliche Vernunft für möglich und nothwendig. Weder die eine, noch die andere kann von uns zugegeben werden. Was auch der heilige Geist lehren und verkündigen möge, aus dem, was Christi ist, wird ers nehmen, und Christum wird er verherrlichen, (Joh. XVI, 14;) wie weit auch die menschliche Erkenntniß wachse, ihr

*) S. Josephus in seinem Leben, gegen das Ende; (p. 1031, C. ed. Ittig.)

**) Besonders seit der Schrift von Krug: Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. 1795.

Wachsthum in religiöser Hinsicht kann nur in einer vollkommenern Aneignung des Christenthums bestehn, indem es, wie Leben und Sitte, so auch die Erkenntniß immer vollständiger durchdringt. Verschieden von einer Vervollkommnung der Offenbarung ist aber eine Vervollkommnung ihrer wissenschaftlichen Darstellung, die von der einen Seite mit ihrer vollkommneren Aneignung zusammenfällt, von der andern nur eine Vervollkommnung der Darstellungsmittel ist*). Und wiederum davon verschieden ist die Möglichkeit mannigfaltiger Formen des Christlichen Glaubens und Lebens, zu denen sich das Urchristenthum, d. h. nicht die Offenbarung, sondern die Gestalt, die sie unter den ersten Christen genommen hatte, als eine unter mehreren verhält, weßhalb man Jenes, (wie es allerdings in der Theorie, doch nicht in der Praxis der ältern Dogmatiker lag), nicht geradezu und in jeder Hinsicht als Norm betrachten, sondern mit Semler, obwohl nicht gerade wie Semler, das Ewige und Zeitliche im Christenthum unterscheiden darf.

Doch davon reden wir jetzt nicht ausführlicher; von dem allgemein wissenschaftlichen Standpuncte aus haben wir uns früher hinlänglich darüber ausgesprochen **); aus dem dogmatischen Standpuncte angesehn würde es eine Entwickelung des Dogma von Christo voraussetzen, die hier zu früh käme; und am Ende ist dabey die Anwendung viel wichtiger, als die Theorie.

---

*) Mit der Vervollkommnung der wissenschaftlichen Darstellung verhält es sich in dieser Hinsicht nicht anders, als mit der künstlerischen; wenn Raphael eine religiöse Idee in einem Gemälde vollkommener auszudrücken verstand, als Lukas, so beweist dieß nur, daß er ein größerer Maler, nicht, daß er höher erleuchtet war.

**) Vergl. den dritten Abschnitt der Allg. Einl. besonders S. 38 u. f.

§. 26.

Durch die Offenbarung wurde eine höhere Potenz des geistigen Lebens und damit auch der religiösen Erkenntniß zunächst in den Individuen gesetzt, denen sie zu Theil geworden, aber nicht, um auf diese beschränkt zu bleiben, sondern um sich von ihnen aus weiter zu verbreiten; denn Zweck der Offenbarung war die Zurückführung des gefallenen Menschen zu Gott überhaupt *). Um sich aber weiter verbreiten zu können, mußte sie dargestellt werden; denn nur durch das Mittel der Darstellung pflanzt sich die Religion und die religiöse Erkenntniß auf Andre fort. Da fragt sich nun, ob und wie wir die göttliche Gnade, von der die Offenbarung ausging, auch bey dieser ihrer Darstellung wirksam zu denken haben, besonders derjenigen, durch welche sie auch uns fortwährend in ihrer Ursprünglichkeit zugänglich ist, ihrer Darstellung in der Schrift? Darauf bezieht sich der Begriff der Inspiration **), den wir jetzt näher zu bestimmen und zu entwickeln suchen wollen.

Man könnte zu dem Ende von seinem Verhältniß zum Offenbarungsbegriffe ausgehn. Und zwar haben Mehrere dabey den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven zum Grunde gelegt ***). Sie betrachten Offenbarung als den

---

*) S. §. 24, zu Anfang.

**) Von Baumgarten (de discrimine revelationis et inspirationis) sehr gut bezeichnet als das medium, quo revelatio immediata mediata facta inque libros relata est.

***) Darauf lassen sich z. B. die beiden von Baumgarten (in seiner Glaubenslehre, III. S. 8—11) unterschiedenen Hauptarten sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen Offenbarung zurückführen. Jene besteht nämlich ihm zu folge theils darin, daß Gott gewisse Wahrheiten von sich selbst durch die Einrichtung seiner Werke bekannt gemacht, theils darin, daß er dem Menschen Verstandes- und Vernunftkräfte angeschaffen hat, vermöge welcher er jene

Gattungsbegriff, und unterscheiden die objective, durch Anschauung vermittelte, (z. B. durch Erscheinungen, Symbole, Wunderzeichen): Offenbarung im engern Sinn, oder Manifestation, und die subjective, durch unmittelbare Einwirkung auf die menschliche Seele: Inspiration. Beides darf aber nicht getrennt werden. Jede Manifestation setzt, um religiöse Erkenntniß zu werden, eine Fähigkeit voraus, sie in sich aufzunehmen. So würde die allgemeine Manifestation Gottes in der Natur nicht wahrgenommen werden, wenn wir nicht ein Auge dafür empfangen hätten in der Vernunft; in Christo wohnte die Fülle der Gottheit (Kol. II, 9); aber nicht Fleisch und Blut ließen Petrum Gottes

---

Wahrheiten aus der Betrachtung seiner Werke herleiten kann. Diese, die übernatürliche, ist theils revelatio simplex, „durch Wirkung einer anschauenden Erkenntniß, oder ein verursachtes Gefühl und Bewußtseyn gewisser im Menschen hervorgebrachter Veränderungen," (deutlicher der im Ganzen mit Baumgarten übereinstimmende Cotta: per sensionem quandam internam atque immediatam idearum productionem), wohin er hauptsächlich die Theopneustie rechnet, theils revelatio symbolica, die durch äußere figürliche Erkenntnißzeichen gewirkt wird, und zwar auf zwiefache Art, durch die Einbildungskraft, oder durch die Sinne, (Gehör oder Gesicht, wohin Baumgarten auch die persönliche Offenbarung Gottes in Christo zählt). Bretschneider erweitert letzteren Begriff, indem er von dem Unterschiede der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung absieht, oder vielmehr bey dem, was er Manifestation nennt, vorzugsweise an die natürliche, bey der Inspiration dagegen an die übernatürliche Offenbarung zu denken scheint. — Es verdient bemerkt zu werden, daß Manche auch bey der Unterscheidung des Sohns und des Geistes von demselben Gegensatze ausgehen, z. B. Souverain (über den Platonismus der Kirchenväter, übersetzt von Löffler, 1792): Es hat Gott gefallen, sagt er, sich seinen Geschöpfen auf eine doppelte Art zu erkennen zu geben, entweder vermittelst einer äußerlichen Offenbarung, oder vermittelst einer innerlichen Mittheilung. Gott offenbart sich aber ihm zufolge vorzüglich durch sein Wort, (den Logos), er theilt sich mit durch seinen Geist.

Sohn in ihm erkennen, der Vater mußte es ihm offenbaren, (Matth. XVI, 17); von den Juden galt der Spruch des Jesaias, ihre Augen waren verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit den Augen nicht sahen, noch mit dem Herzen vernahmen, (Joh. XII, 40). Auf der andern Seite führt auch die religiöse Erregung des Gemüths zu keiner Erkenntniß, wenn sie nicht auf die Anschauung zurückwirkt, oder Begriffe und Anschauungen hervorruft. Daher würde man, von dieser Ansicht der Sache ausgehend, die Inspiration richtiger (mit Calov) eine gewisse Form der Offenbarung nennen, als eine besondere Art derselben. Dieß hindert jedoch nicht, die ganze Erscheinung Christi vorzugsweise als Manifestation zu begreifen, die höhere Erkenntniß der Propheten und Apostel als Inspiration. Christo wurden nicht bloß einzelne Manifestationen zu Theil, sondern in ihm selber manifestirte sich der Vater: so daß, wer ihn sah, den Vater sah, (Joh. XII, 45); und das höhere Bewußtseyn, welches er davon haben mußte (Joh. XIII, 3), läßt sich als nothwendige Folge dieser Manifestation betrachten. Die Apostel und Propheten dagegen mochten sich wohl einzelner Gesichte und Offenbarungen erfreuen, (1 Kor. XII, 1); die Hauptsache war aber die richtige Auffassung jener Manifestation Gottes in Christo, wozu sie durch den heiligen Geist in Stand gesetzt wurden: daher stellt sich ihre Erkenntniß vorzugsweise als Frucht der Inspiration dar, die in den Aposteln Mittel der Auffassung, Nachbildung, Wiederholung ist, in den Propheten Mittel der Vorahnung. Dieß ist die im Lehrbuch aufgestellte Ansicht.

Man könnte aber auch von einem andern Gegensatze ausgehn, auf welchen man durch solche Unterscheidungen geführt wird, wie die von Quenstedt und Andern, welche die Offenbarung auf das durchaus Neue und Unbekannte beziehen, die Inspiration aber auch auf das schon Alte und Bekannte, dem Gegensatze nämlich des ersten Anfangs und

der Fortsetzung des dadurch begonnenen geistigen Lebens. Die erste, ursprüngliche Mittheilung einer höhern Potenz des religiösen Bewußtseyns und der damit zusammenhängenden Erkenntniß wäre Offenbarung; die fernere Entwickelung und die mannigfaltigen Aeußerungen derselben fielen unter den Begriff der Inspiration; diese stände also zur Offenbarung in einem ähnlichen Verhältniß, wie die Activität des Belebten zu seiner ersten Belebung. Dieser Gegensatz ließe sich aber nicht bloß auf das religiöse Leben des Individuums anwenden (z. B. Offenbarung wäre jene Begebenheit, wodurch Paulus zur Erkenntniß Christi kam, Apostelg. IX; Gal. I, 16; Inspiration die dadurch für immer begründete Stufe des Glaubens und der Einsicht); sondern auch auf die Gesammtheit. In letzterer Hinsicht würde sich abermals der Offenbarungsbegriff in seiner Strenge nur auf Christus anwendbar zeigen; denn in ihm allein war das Princip des höhern Lebens auf eine absolut ursprüngliche Weise, was in allen Andern, auch den Aposteln, durch ihn bedingt, von seiner Anschauung abhängig ist; die Apostel aber wären anzusehn als inspirirt.

Es ließen sich vielleicht noch andere Gegensätze auffinden, wenn nicht zu fürchten wäre, daß es überhaupt mehr einzelne Seiten des Inspirationsbegriffes seyn werden, worüber man auf diesem Wege Licht gewinnt, als sein eigentliches Wesen: zumal da man dabey den Zweck, wozu er in die Dogmatik eingeführt worden, zu sehr aus den Augen verliert.

Dieser ist kein anderer, als das Christliche Bewußtseyn von der Göttlichkeit der heiligen Schrift auszudrücken und zu rechtfertigen. Denn zwar würde die Schrift auch dann ein Gegenstand der höchsten Achtung für uns seyn, wenn wir sie nur als eine historische Urkunde betrachteten, aus der wir Christi Lehre ungefähr so gut, als aus Plato oder

Xenophon die Lehren des Sokrates, kennen lernen könnten. Doch liegt uns an der Zuverlässigkeit dieser Urkunde zu viel, um uns nicht durch den Zweifel beunruhigt zu fühlen, ob uns die Offenbarung auch durch sie in ihrer ursprünglichen Reinheit überliefert sey? Dieser Zweifel sollte beseitigt werden, indem man die Männer, welche sie überliefert haben, und ihre Schriften für inspirirt erklärte; ein Gesichtspunct, der bey Entwickelung des Inspirationsbegriffes immer festgehalten werden muß.

Freylich aber nicht so, daß man bloß auf das Bedacht nähme, was dieser Zweck zu erfordern scheint; dieß ist ein Abweg, auf welchem man sich leicht in unhaltbare Vorstellungen verliert, der aber von ältern und neuern Theologen nicht immer vermieden worden ist. Bey jenen erscheint der Inspirationsbegriff ganz abhängig von dem, was eigentlich durch ihn begründet werden soll; sie legen Alles hinein, was sie für nöthig halten, damit die Schrift im strengsten Sinne Gottes Wort und eine in jeder Hinsicht unfehlbare Erkenntnißquelle sey; sie tragen z. B. Bedenken, den spätern Ursprung der Hebräischen Punctation zuzugeben, weil es dann menschliche Willkür gewesen wäre, die hier und da den Sinn des Alten Testaments bestimmt hätte, nicht der heilige Geist. Die Neueren suchten zu mildern und ein richtigeres Verhältniß zwischen den Lehren von der Eingebung und vom Ansehn der Bibel herzustellen; im Grunde verfuhren sie aber auch zu einseitig teleologisch. Sie fragten, was Gott habe thun müssen, damit die Offenbarung nicht ihren Zweck verfehlte. Er mußte, fanden sie, für eine vollkommen richtige Aufzeichnung derselben sorgen. Doch brauchte er den heiligen Schriftstellern nicht eben wörtlich einzugeben, was sie schreiben sollten; er konnte sie großentheils sich selbst überlassen; nur dann und wann bedurfte es einer besondern Leitung und Fürsorge, um Fehler des Gedächtnisses, oder das Einschleichen falscher Vorstellungen im Vortrage zu ver-

hüten; — eine Ansicht, die vor der ältern nichts voraus haben dürfte, als daß sie sich noch weiter von aller Analogie entfernt, daß es daher noch schwerer fällt, ihr eine Anschauung abzugewinnen *).

Man muß beide Gesichtspuncte, den der wirkenden und den der Endursachen, verbinden, z. B. indem man, die erst angeführten Ursachen der Inspiration zu Hülfe nehmend, sagt: Weil die Offenbarung keine Offenbarung seyn würde, wenn Gott nicht denen, die sie empfingen, die Fähigkeit mitgetheilt hätte, sie richtig aufzufassen, oder weil ihr Zweck war, eine höhere Stufe des religiösen Lebens und Wissens herbeyzuführen, zu welcher Gott daher zunächst die Propheten und Apostel erheben, und die sich in allen ihren Aeußerungen aussprechen mußte: deßhalb sind sie nicht bloß Zeugen gewöhnlicher Art, sondern verdienen ein höheres Vertrauen zur Richtigkeit ihrer Darstellung. Nur dürfen wir, wie gesagt, um sicher zu seyn, daß wir das Wesen der Sache getroffen haben, nicht bey einzelnen Gegensätzen stehen bleiben, wobey es willkürlich scheint, daß wir eben diese, und weder andere noch mehrere zum Grunde gelegt haben: wir müssen von der eigentlichen Quelle und wirkenden Ursache der Inspiration ausgehen, und diese ist der heilige Geist. Dabey stoßen wir freylich wieder auf die Schwierigkeit, daß wir die Idee desselben weder schon voraussetzen, noch auch an diesem Orte dogmatisch ergründen und entwickeln können **); wir können uns aber an die Aussprüche der Schrift

*) Das Raisonnement unserer Dogmatiker über die Inspiration der Schrift ist ganz das Gegenstück der Schlüsse, wodurch die Römisch-katholischen Theologen, (z. B. Bellarmin,) die Infallibilität des Papstes und der Kirchenversammlungen darzuthun suchen; sie meinen auch, daß ohne diese die Offenbarung ihren Zweck nicht habe erfüllen können.

**) Deßhalb können wir auch auf manche Andeutungen des Lehrbuchs hierüber (z. B. am Schlusse der Anmerk. a) nicht näher

halten, auf welche jede Inspirationstheorie doch zurückgehn muß *).

Christus verheißt denen, die er zu seinen Boten und Zeugen ausersehen hatte, wenn er sie verlassen haben werde, einen andern Beystand, den heiligen Geist, der ihnen eigenthümlich seyn und immer bey ihnen bleiben solle, (Joh. XIV, 16, 17;) der sie nicht bloß an seine Lehren erinnern, sondern dieselben auch ergänzen und sie in alle Wahrheit leiten werde, auch die, welche sie damals noch nicht tragen konnten, (Joh. XIV, 26; XVI, 12, 13;) der aber eben so wenig, wie er, aus sich selbst reden, sondern aus dem Seinen, oder, was Dasselbe sey, aus der Fülle des Vaters nehmen werde, was er ihnen verkündige, (Joh. XVI, 14, 15.) Auf denselben Beystand hatte Jesus sie schon früher verwiesen, zwar nur für einen bestimmten Fall ihres apostolischen Berufs: — nämlich, wenn Rechenschaft von ihnen verlangt würde von ihrer Lehre und Wirksamkeit, dann werde er sie lehren, was und wie sie reden sollten, (Luk. XII, 11, 12;) ja, er werde es seyn, der dann in ihnen rede, (Matth. X, 19, 20;) — doch ist diese Beschränkung nur aus dem Zusammenhange zu erklären, nicht aus der Beschränkung des Beystandes selbst, der vielmehr die Allgemeinheit der angeführten Verheißung widerspricht. Bekanntlich ging dieselbe, noch kurz vor seiner Erhöhung von Christo wiederholt, (Apostelg. I, 8), am ersten Christlichen Pfingstfeste auf eine auffallende Art in Erfüllung (Apostelg. II); und von nun an sehen wir die Apostel, die sich bisher in scheuer Furchtsamkeit zurückgezogen hatten, mit eben so viel Kraft, als Erfolg, das Werk der Verkündigung in dem heiligen Geiste beginnen, der

---

eingehn, sondern müssen sie vorerst auf sich beruhen lassen, bis wir zu §. 40 kommen, worauf De Wette mit Recht verweist.

*) Und zwar zunächst nicht, um die Inspiration zu beweisen, sondern um auszumachen, wie wir uns dieselbe zu denken haben.

ihnen vom Himmel gesandt war, (Apostelgesch. II, 33; 1. Petr. I, 12;) auf diesen führen sie ihre Anordnungen, ihre Belehrungen zurück, (Apostelg. XV, 28; 1. Korinth. VII, 40; Ephes. III, 5;) und fordern diejenige Achtung, die dem Göttlichen, was in ihnen wirksam war, gebührte, Apostelgesch. V, 3, 4; 1. Thess. IV, 8.) Denn sie behaupten, (1. Korinth. II,) nicht mit menschlicher Kunst und Weisheit zu reden, sondern mit einer höhern Weisheit, die ihnen Gott durch seinen Alles erforschenden Geist verleihe, (V. 10;) dieser erhebe sie zu einer Erkenntniß, von der die Welt und der unerleuchtete, psychische Mensch nichts wisse, (V. 8, 14;) die ein Ausfluß derjenigen sey, mit welcher Gott sich selbst erkenne, (V. 11, 12; *) und sie in den Stand setze, den Sinn des Herrn zu verstehn, als solche, die Christi Sinn empfangen haben, (V. 16;) was sie aber auf solche Weise erkennen, das sprechen sie aus mit Worten, die nicht menschliche Weisheit lehren kann, sondern der heilige Geist, (V. 13,) Geistiges auslegend mit Geistigem.

Sind die Apostel nun auf diese Weise ausgerüstet, so folgt, daß, wenn sie sich über die Christliche Lehre erklären, es sey mündlich oder schriftlich, sie dieß nicht in der Qualität bloß menschlicher Zeugen thun, daß ihr Zeugniß mit einem andern, dem Zeugniß des heiligen Geistes, verbunden ist, (Joh. XV, 26, 27,) der nicht etwa sie bald sich selber überläßt, dann wieder in ihre Thätigkeit eingreift, sondern sie immer erfüllt, und ihren Gedanken, wie ihrer Darstellung, einen höhern Charakter der Göttlichkeit aufdrückt **).

---

*) Nichts anders kann Paulus sagen wollen, wenn er die höhere Einsicht in Gottes Rathschlüsse davon ableitet, daß sie den Geist Gottes empfangen haben, der allein wissen könne, was in Gott, so wie des Menschen Geist, was im Menschen sey.

**) Wenn Griesbach (Stricturar. in loc. de theopneustia P. II, in den Opusc. academ. Vol. II, p. 304, 305 u. f.) behauptet, die

Allein, gilt dieß auch von den Aposteln, also von den Schriften eines Matthäus, Johannes, Paulus, Petrus: so ist doch damit für die Zuverlässigkeit des Markus, Lukas, so wie der Schriften, deren apostolischer Ursprung zweifelhaft ist, (z. B. des Briefes an die Hebräer,) mithin eines beträchtlichen Theils des Neuen Testaments, noch keine höhere Gewähr gefunden. Man könnte freylich sagen, wenn dieser auch nicht von Aposteln, so rühre er doch aus apostolischer Zeit und von apostolischen Männern her; es lasse sich deßhalb annehmen, daß auch der Inhalt eine Wiederholung apostolischer, also inspirirter Lehre sey. Dann kämen wir aber auf etwas zurück, was wir ungenügend fanden, ein bloß menschliches Zeugniß göttlicher Wahrheit.

Aber die Apostel sind nach dem Neuen Testamente nicht die Einzigen, die sich des heiligen Geistes erfreuen; auch Andere empfingen denselben durch sie, (Apostelgesch. VIII, 14 — 17; XIX, 6;) Paulus zählt (1. Korinth. XII, 4 — 11,) mancherley Gaben und Wirkungen des Geistes auf, die offenbar in der Gemeinde selbst vertheilt sind; (vergl. Galat. III, 2;) ja, alle wahre Christen sind gleichsam mit dem heiligen Geiste gesalbt, und werden durch ihn über das Wahre belehrt, (1. Joh. II, 20, 27.) Dürfen wir also nicht voraussetzen, daß auch Markus, Lukas und andere apostolische Gehülfen mit demselben ausgerüstet waren, so gut, wie Silas oder Timotheus, von denen es ausdrücklich erwähnt wird? (Apostelg. XV, 32; 2. Tim. I, 6.)

Inspiration sey etwas von diesem Beystande des heil. Geistes ganz Verschiedenes, (was denn natürlich darzuthun so gut wie unmöglich ist,) so kann ich dieß nur für willkürlich halten; denn zwar führt Griesbach gewisse unterscheidende Merkmale an, sie sind aber alle von der Art, daß sie, richtig verstanden, und nach Absonderung gewisser Uebertreibungen, die nicht zum Wesen der Sache gehören, aus jenem Beystande abgeleitet werden können.

Dieß scheint jedoch zu viel zu beweisen. Denn haben alle Christen den heiligen Geist, (was allerdings nicht bloß Lehre der Schrift ist, sondern auch im Christlichen Selbstbewußtseyn liegt,) so könnte darnach jede religiöse Darstellung eines Christen inspirirt genannt werden. Wir machen aber einen Unterschied zwischen apostolischen Schriften und andern, zwischen Inspiration und Christlicher Erleuchtung, obwohl derselbe mehr für graduell zu halten ist, als für specifisch. Denn von einem specifischen Gegensatze zwischen den Aposteln und andern Christen ist nirgend die Rede, sondern nur zwischen ihnen und der Welt, (Joh. XIV, 17:) so daß wir nicht irre gehen werden, wenn wir uns die Inspiration als etwas der Erleuchtung Analoges vorstellen. Wir denken uns aber in den Aposteln das Göttliche mehr überwiegend, das Menschliche mehr zurücktretend: eine größere Kraft und Fülle des Geistes, einen geringeren Einfluß menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, als in jedem andern, auch dem am meisten erleuchteten Christen ihrer, noch mehr einer spätern Zeit. Daß es sich wirklich so verhielt, das glauben wir nicht bloß aus einzelnen Stellen der heiligen Schrift zu erkennen, es ist der wesentlichste Zug des Bildes, was sie uns von der Wirksamkeit der Apostel im Ganzen vor Augen stellt. Aber auch, daß es sich so verhalten mußte, werden wir uns schon an diesem Orte einigermaßen klar machen können.

Sehen wir einen Augenblick von der Inspiration der Apostel ganz ab, so ist offenbar, daß sie vor jedem andern Christen Zweyerley voraus haben, erstens die engere Verbindung mit Jesu, wodurch namentlich die Eilfe, die von Anfang an bey ihm gewesen waren, (Joh. XV, 27,) in den Stand gesetzt wurden, von seinem Leben und seiner Lehre ein so reichhaltiges und so glaubwürdiges Zeugniß abzulegen, wie kein Anderer konnte, und zweytens den Auftrag, den Jesus ihnen ertheilt, die Vollmacht, womit er sie versehen hatte, indem er sie sandte, wie der Vater ihn, mit dem Rechte

zu binden und zu lösen, und mit dem Anspruch, von Jedermann gehört und aufgenommen zu werden, wie er selbst, (Matth. XVIII, 18; Luk. X, 16; Joh. XIII, 20; XVII, 18; XX, 21.) Wie sehr dieß an und für sich bey Allen, die an Christum glauben, das Gewicht ihrer Belehrungen, der schriftlichen, wie der mündlichen, verstärken müsse, bedarf keiner Auseinandersetzung. Sollte es aber nicht zugleich auch einen Grund enthalten, jenen höhern Grad der Erleuchtung bey ihnen vorauszusetzen, den wir zur Unterscheidung Inspiration nennen?

Freylich ist es nicht einerley, auch von der höchsten aller göttlichen Offenbarungen eine äußere Wahrnehmung oder Kunde zu haben, und durch die Wirkung des heiligen Geistes zu einer höhern Stufe der Erkenntniß erhoben zu seyn; doch ist jene das Mittel, wodurch der heilige Geist in denen, die sich nicht selbst verblenden, das Licht der höhern Erkenntniß entzündet. So wie wir daher nicht zugeben würden, daß, wer von Christo wenig oder gar nichts wüßte, zu der Erkenntniß der Wahrheit kommen könnte, wie wir vermittelst des Zeugnisses seiner Schüler: so setzen wir auch voraus, daß, wer die Herrlichkeit des Eingebornen, voll Gnade und Wahrheit, (Joh. I, 14,) wie die Eilfe gesehen und gehöret, mit den Augen beschaut und gleichsam mit den Händen betastet, (1. Joh. I, 1, 3,) und aus ihrem Reichthum Gnade um Gnade hat nehmen können, (Joh. I, 16:) bey der Liebe, die sie zu Jesu hatten, bey ihrer Hingebung und ihrem Glauben an ihn, zu einer Tiefe, Fülle und Reinheit der Erkenntniß gelangen mußte, wie kein Anderer, bey dem nicht etwa, was ihm hierin abging, auf andere Weise, wie bey Paulus durch die hohen Offenbarungen, deren Gott ihn würdigte, (2. Korinth. XII, 7,) ersetzt ward. Da ihnen das Bild des Herrn beständig hell und klar vor Augen schweben mußte, so fuhr der Geist in jedem Augenblicke fort, durch Erinnerung an das, was er ihnen gesagt hatte, (Joh. XIV, 26,) was

ihrer Einsicht mangeln mochte, zu ergänzen, und jeden irre leitenden Einfluß der Welt von ihnen abzuwehren.

Ferner hing die Verheißung des heiligen Geistes offenbar mit dem den Aposteln ertheilten Auftrage zusammen. Es war bey Gelegenheit ihrer ersten Aussendung, (Matth. X.) daß Christus sie auf den Beystand des Geistes verwies, wenn sie in den Fall kämen, seine Kirche vor der Obrigkeit zu vertreten; es war in jener letzten Unterredung zur Vorbereitung auf die Zeit, da sie ohne ihn sein Wort auf Erden fortführen sollten, daß er sie mit der Aussicht auf einen andern Helfer tröstete, (Joh. XIV — XVI.) Indem er ihnen, am ersten Auferstehungstage, ihre Sendung ankündigt, und ihnen das Recht, Sünden zu vergeben und zu behalten, ertheilt, haucht er sie zugleich an, zur symbolischen Bezeichnung des zu empfangenden Geistes, (Joh. XX, 21 — 23;) indem er ihnen ihren Beruf anweist, seine Zeugen zu seyn in Jerusalem und Judäa und bis ans Ende der Erde, befiehlt er ihnen, der Kraft des über sie kommenden Geistes zu harren, (Luk. XXIV, 46 — 49; Apostelgesch. I, 8.) Läßt dieß nicht auf eine nähere Beziehung schließen, worin der Besitz des Geistes zu ihrer apostolischen Verrichtung steht? Dieß bestätigt sich auch bey Paulus; der heilige Geist bestimmt seine Aussendung, leitet ihn, wo er das Evangelium predigen soll, begleitet ihn, wohin er kommt, schafft seiner Verkündigung Eingang, (Apostelg. XIII, 2; XVI, 6 — 10; Röm. XV, 19, 29; 1. Korinth. II, 4; 1. Thessal. I, 5). Worin ist diese Beziehung gegründet? Darin, daß der heilige Geist überhaupt nicht sowohl dem Individuum als solchem eignet, als vielmehr dem organischen Ganzen, worin es als Glied begriffen ist *). Der heilige Geist ist zu denken als das die

*) Diese fruchtbare Wahrheit zuerst mit voller Klarheit wissenschaftlich ausgesprochen zu haben, gehört zu den vielen Verdiensten der Schleiermacherschen Glaubenslehre. S. den zweyten Theil, §. 142.

Christliche Kirche bildende, beseelende, regierende Princip; in dieser Eigenschaft konnte und sollte er Christi Stelle vertreten; daher wird, wo ausführlicher von seinen Gaben und Wirkungen die Rede ist, ihre Beziehung auf das Beßte der Gemeinde geflissentlich hervorgehoben, (1. Korinth. XII, 7 u. f. Ephes. IV, 3 u. f.) eben daher mußte sich vorzugsweise seine Kraft in denen äußern, die nach Gottes Willen von Christo ausersehen waren *), wenn nicht das Haupt, so doch die leitenden Organe zu seyn, durch welche das von ihm ausströmende Leben dem ganzen Körper zugeführt wird. Damit stimmt überein, daß alle göttliche Wirksamkeit zunächst auf das Ganze bezogen werden muß, und deßhalb vorzugsweise auf diejenigen Glieder und Functionen, von denen Bestehen und Gedeihen des Ganzen vor andern abhängt; gleich wie wir auch das physische Leben zwar durch alle Theile des Leibes verbreitet denken, aber doch gewisse Organe als den Siz desselben betrachten.

Rechnen wir nun dazu noch jenes Verhältniß der Autorität, welches, nach unserer Auseinandersetzung zu Anfang des §. 24, zwischen denen, deren religiöses Bewußtseyn durch Andere vermittelt wird, und Demjenigen, durch welchen es vermittelt wird, also auch zwischen uns und den Aposteln Statt finden muß, — denn ist ihr religiöses Leben auch im Verhältniß zu Christo als abgeleitet, so ist es doch im Verhältniß zu uns als ursprünglich anzusehn; wir können tausend Erzieher in Christo haben, sie allein sind unsere

*) Den Aposteln Jesu Christi durch den Willen Gottes, wie Paulus sich zu bezeichnen pflegt; denn keineswegs kann dieß ohne Weiteres und in gleichem Sinne auf Diejenigen ausgedehnt werden, die nicht durch Jesum Christum und den Vater, (Galat. I, 1,) sondern, was Paulus von sich verneint, von Menschen und durch Menschen zu Aposteln gemacht, oder an die Spitze der Kirche gestellt sind.

geistigen Väter, (1 Korinth. IV, 15:) — so wird durch dieses alles der wesentliche Unterschied, den wir zwischen ihrer und jeder andern Darstellung der Christlichen Lehre machen, hinlänglich begründet.

Es erhellt aber auch, warum wir die Schriften apostolischer Gehülfen zwar denen der Apostel nicht gleich, aber ihnen doch zunächst an die Seite stellen, indem wir sie ebenfalls als inspirirte Schriften betrachten. Denn nahmen jene Gehülfen nicht in allen angeführten Hinsichten an dem, was die Apostel auszeichnet, Theil? Waren sie nicht selber Zeugen des Lebens und Wirkens Christi, so lebten sie doch mit denen, die es gewesen waren, hörten beständig, was sie von Christi Reden und Handlungen berichteten, hatten Gelegenheit, Erkundigungen einzuziehen, und fanden für das, was ihrer Erkenntniß an Anschaulichkeit abging, Ersatz im steten Umgange mit denen, in welchen Christus fortlebte, (Galat. III, 20,) und deren Lehre, Verhalten, Glauben, Liebe, Geduld sie immer vor Augen hatten, (2 Tim. III, 10.) Waren sie ferner nicht unmittelbar von Christo beauftragt, die Völker zu lehren und seine Lämmer zu weiden, so waren sie doch von den Aposteln zu Genossen und Mitarbeitern für das Reich Gottes angenommen, (2 Korinth. VIII, 23; 1 Thess. III, 2; Philem. 24;) trieben das Werk des Herrn, wie sie, (1 Kor. XVI, 10;) und mußten in ihre Functionen eintreten, (Tit. I, 5; 2 Timoth. IV, 1 — 5.) Haben sie endlich nicht gepflanzt, so haben sie doch begossen; haben sie nicht den ersten Grund gelegt, so haben sie doch darauf fortgebaut, (1 Korinth. III, 6, u. f.) sie bewahrten, da die Apostel geschieden waren, das heilige Depositum der reinen Lehre durch denselben heiligen Geist, der auch in ihnen wohnte, (2 Timoth. I, 14;) und wir haben sie nächst Jenen als Werkzeuge Christi zur Gründung seiner Gemeine und als Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Kor. IV, 1,) zu ehren. Wenn sie daher auch eine Stufe niedriger stehen,

als die Apostel: so müssen wir sie doch höher stellen, als andere erleuchtete Christen überhaupt. *)

Dieß alles betrifft nun fast allein die Inspiration des Neuen Testaments. Aber auch die Schriften des Alten Testaments werden als θεόπνευστοι bezeichnet, (2 Tim. III, 15, 16;) auch von ihnen heißt es, daß Gott, (Matth. I, 22; Apostelg. XIII, 34, 35; Röm. I, 2; Hebr. I, 1;) oder bestimmter, daß der heilige Geist, (Matth. XXII, 43; Apostelg. I, 16; XXVIII, 25; Hebr. X, 15; 2 Petr. I, 21;) und zwar der Geist Christi, (1 Petr. I, 11;) durch sie geredet habe; und es scheint in dieser Hinsicht zwischen den Zeiten des Alten und des Neuen Bundes kein Unterschied gemacht zu werden, als daß der Geist, der damals nur in den Propheten wirksam war, jetzt über Alle ausgegossen ist, (Apostelg. II, 17, 18.) Wie könnte den Propheten auch eine höhere Erkenntniß vom Reiche Gottes und von dem durch Christus ausgeführten Rathschlusse beywohnen, ohne den Geist, der die Quelle dieser höhern Erkenntniß ist? Doch darf man dabey zwey Dinge nicht übersehn.

Wir haben (§. 22) zweyerley Elemente im Alten Testament unterschieden, solche, wodurch es dem Neuen verwandt, und solche, wodurch es ihm entgegengesetzt ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß nur die ersten, nicht die zweyten, auf Christi Geist zurückgeführt werden können, nicht das Gesetz, sondern die Verheißungen; wie denn auch wirklich alle jene Stellen, die eine Inspiration des Alten Testamentes darthun,

*) Es ist ohne Erinnerung klar, daß dieß nur von solchen beständigen Begleitern und Gehülfen gelten kann, wie Timotheus, Markus, Lukas, Silas u. a., nicht von den gewöhnlich sogenannten apostolischen Vätern, Clemens, Ignatius, Polykarpus, die einzelne Apostel wohl gesehn, aber schwerlich lange mit ihnen verkehrt hatten.

auf prophetische Schriften gehn, mit Einschluß der Psalmen, (denn auch David war Prophet, Apostelg. II, 30.) Daher setzt Paulus die beyden Testamente einander entgegen, wie den nach dem Fleisch gebornen Sohn der Magd, und den nach dem Geist gebornen Sohn der Freyen, (Galat. IV, 24, 29,) und den Dienst derselben als einen Dienst des Buchstabens und des Geistes, (2 Korinth. III, 6 u. f.) Da, jedoch auch Moses von Christo geschrieben, (Joh. V, 46,) da auch das Gesetz eine typische, also prophetische Seite hat, so darf man nicht mechanisch scheiden wollen, was im Alten Testamente inspirirt ist, oder nicht.

Zweytens ist auch hier zu bedenken, was wir oben bemerkt haben, daß die Erkenntniß der Apostel sich zu der der Propheten verhält, wie die klare Anschauung des Gegenwärtigen zu den halb dunkeln Bildern einer bloß geahndeten Zukunft; daß diesen noch Vieles ein Geheimniß war, was Gott erst jenen enthüllte. Erklärt doch Christus den Kleinsten im Himmelreiche für größer, als den, der mehr war, als alle Propheten! (Matth. XI, 9 — 11.) Da sich nun diese größere Vollkommenheit der Erkenntniß von einem reicheren Maße des Geistes nicht trennen läßt: so folgt, daß dieser im Neuen Testamente nicht nur extensiv, sondern auch intensiv wirksamer zu denken ist, als im Alten, daß also dieses, selbst seinem prophetischen Gehalte nach, doch nicht in gleichem Sinne inspirirt seyn kann, als jenes; obwohl man den Aeußerungen des heiligen Geistes in den Propheten gewissermaßen eine größere Ursprünglichkeit beylegen könnte, als in den Aposteln, weil sie nicht durch die bereits geschehene Erscheinung Christi geweckt wurden, sondern diese vielmehr anticipirten. Dieß kommt indeß für uns nicht weiter in Betracht.

Nach diesem Allem werden wir nun im Stande seyn, uns ein Urtheil über die Inspirationslehre zu bilden; und

zwar werden wir, im Wesentlichen von den Bestimmungen der ältern Theologen abzugehn, keinen Grund finden. Wir werden erstlich mit ihnen annehmen, daß es eine Inspiration gebe, daß nicht bloß die Offenbarung, sondern auch ihre Darstellung in der Schrift auf göttliche Causalität zu beziehen sey. Was diese Annahme begründet, ist hier hauptsächlich die Aussage der Schrift über das, was von Christo verheißen, was an den Aposteln in Erfüllung gegangen, was über das Alte Testament von ihnen gelehrt ist *). Doch haben wir, soweit es an diesem Orte geschehen konnte, zugleich angedeutet, wie dieselbe eines Theils mit dem allgemein Christlichen Selbstbewußtseyn zusammenhängt, indem wir uns auch unserer Erleuchtung als einer Wirkung der göttlichen Gnade oder des heiligen Geistes bewußt sind, die aber ursprünglicher und vollkommener in denen seyn mußte, durch die wir mit der ganzen Kirche zur Gemeinschaft jenes Geistes gelangten, andern Theils mit unserer Grundansicht von der Christlichen Offenbarung, als durch welche nicht bloß einzelne Wahrheiten mitgetheilt, sondern die ganze Menschheit zu einer höhern Stufe des Lebens und der Erkenntniß erhoben werden sollte, zu welchem Ende nicht bloß das Wort Fleisch werden, sondern auch von ihm ein höheres Lebensprincip, der heilige Geist, über die Welt ausgehen mußte, und zwar durch einen von ihm beseelten Organismus, in welchem jedes Glied in dem Maße, als es dem Centrum

*) Ist es aber nicht, (wie Manche eingeworfen haben,) eine petitio principii, die Inspiration der Schrift auf das Zeugniß der Schrift anzunehmen? Das wäre es jeden Falls nur dann, wenn man sie schon für inspirirt halten müßte, um ihr Zeugniß von dem, was Lehre Christi und der Apostel war, glaubhaft zu finden. Dieß kann man aber, indem man sie als bloß historische Quelle betrachtet, nach bloß historischen Gründen. Ist man aber überzeugt, daß Christi Lehre im Ganzen geoffenbart und Wahrheit sey, so wird man auch an dem nicht zweifeln können, was man als Theil derselben erkannt hat.

näher ist, und als von ihm Erhaltung und Wachsthum des Ganzen abhängt, auch kräftiger von jenem Geist ergriffen und in seinen Functionen bestimmt wird. — Wir werden zweytens, auch was den Begriff der Inspiration betrifft, wie sie, dieselbe darin setzen, daß die Propheten und Apostel nicht bloß als Menschen schrieben, (meri homines,) sondern als Diener und Werkzeuge Gottes, (Dei servi et organa,) indem sie von dem Geiste Gottes erfüllt waren, (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, 2 Petr. I, 21:) so daß sie nichts die Offenbarung Betreffendes reden und schreiben konnten, wobey Er nicht zu denken wäre als das Princip, (causa efficiens principalis,) und sie als dessen Organe, (causae instrumentales.) Daher darf auch die göttliche Causalität dabey nicht als eine bloße Leitung vorgestellt werden, (assistentia s. directio,) gleich als wenn sie theilweise hätten schreiben können ohne den Geist, und dieser hätte bloß die Aufsicht geführt, oder wäre berichtigend hinterher gekommen: sondern theils als ein Antrieb, (impulsus,) d. h. eine Einwirkung auf ihren Willen, wodurch sie zu lehren, zu warnen, zu ermahnen, wie es die Wahrheit und das Bedürfniß der Kirche forderte, bestimmt wurden, theils als Eingebung, (suggestio,) d. h. eine Einwirkung auf ihr Vorstellungsvermögen zur Hervorrufung sowohl der geeigneten Gedanken, (rerum,) ohne Unterschied, ob diese ihnen schon früher geläufig, oder erst jetzt in ihnen angeregt waren, als auch, was davon nicht zu trennen ist, des angemessenen Ausdrucks, (verborum.)

Die Unterscheidung des Antriebes und der Eingebung findet De Wette (Anmerk. b) unnöthig. Sie dient aber, die Wirksamkeit des heiligen Geistes vollständiger darzustellen, indem sie uns erinnert, daß er, als das den ganzen Menschen ergreifende Princip des kirchlichen Lebens, nicht bloß die Quelle einer gewissen Erkenntniß wird, die Jemand etwa auch für sich behalten könnte, sondern zugleich ihn treibt, zum Frommen der Kirche Gebrauch davon zu machen, wie

Paulus von sich sagt, (1. Korinth. IX, 16,) er müsse das Evangelium predigen, es sey ihm wehe, wenn ers nicht thue. Und zwar wird so der Begriff eines lebendigen Organs, (eines auserwählten Rüstzeugs Christi, Apostelg. IX, 15,) nicht nur im Allgemeinen vollkommener ausgedrückt, es giebt auch einen Maßstab an die Hand für seine Anwendung im Einzelnen, indem man sagen kann, eingegeben sey vorzüglich nur Dasjenige, was, und in dem Verhältnisse, als es angesehen werden könne, als auf göttlichen Antrieb geredet und geschrieben, und so auch umgekehrt. Denn obwohl wir uns die Inspiration nicht so vorstellen, als habe sie erst beym Reden und Schreiben angefangen und mit demselben aufgehört, sondern als etwas Dauerndes und daher auf alle Aeußerungen des Inspirirten Einfließendes: so müssen wir doch bey denen, deren Thätigkeit nicht ganz in ihrer prophetischen und apostolischen Wirksamkeit aufging, (wie Paulus ja z. B. in Korinth nicht bloß das Evangelium verkündigte, sondern auch bey Aquila arbeitete, Apostelg. XVIII, 2 — 4;) einen Gegensatz anerkennen zwischen Handlungen, die überwiegend durch das Streben, das Wachsthum des Reiches Gottes zu fördern, oder mehr durch andere, persönliche Bedürfnisse und Triebfedern bestimmt wurden; und jene sind es vorzugsweise, die, wie von einem Antriebe des heiligen Geistes ausgehend, so auch, so weit sie unter den Begriff der Darstellung fallen, als durch Eingebung bestimmt betrachtet werden müssen. Als Petrus sich in Antiochien vom Umgange der Heidenchristen zurückzog, (Galat. II, 12,) ließ er sich mehr durch andere Rücksichten leiten, als durch die Sorge für das Wohl der Kirche und ihre Befestigung in der evangelischen Wahrheit; wenn er daher den Grundsatz zu bestätigen schien, daß die Beobachtung des Gesetzes den Menschen Gott wohlgefällig mache, so war diese Bestätigung nicht als vom heiligen Geiste kommend anzusehn; Paulus aber wurde durch den heiligen Geist getrieben, ihm unter Augen zu widerstehn, (V. 11;) und deßhalb muß auch das,

was er gegen ihn erinnerte, (V. 14 u. f.) für inspirirt erachtet werden.

Wenn wir hiernach aber auch die ältere Inspirationslehre im Ganzen zu der unsrigen machen können, so können wir es doch nicht in der Ausdehnung, (man kann wohl sagen, Uebertreibung,) womit man sie, besonders im siebzehnten Jahrhundert, angewendet hat. Denn nicht nur wurden die hergebrachten Vorstellungen bey der Kirchenverbesserung ohne Revision beybehalten, sie wurden von den folgenden Dogmatikern auch geschärft, im Gegensatz erst gegen die Römisch-katholische Partey, die ein eben so großes Interesse hatte, den Unterschied des geschriebenen und des ungeschriebenen Worts (der Tradition) und der Kirchensatzungen zu verringern, als wir, denselben geltend zu machen; dann gegen Socinianer und Arminianer, und überhaupt gegen Diejenigen, die, weil sie in Folge ihrer Pelagianischen Richtung den Gegensatz von Natur und Gnade im kirchlichen Sinne nicht anerkannten, auch die denselben voraussetzenden Begriffe in Anspruch nehmen oder wenigstens anders modificiren mußten. Es sind aber besonders drey Rücksichten, in Ansehung derer die ältern Theologen zu weit gingen, während die neuern zum Theil zu viel nachgelassen haben.

Zu weit gingen jene erstens, wenn sie die heiligen Schriftsteller bloß als calamos, manus vel amanuenses des heiligen Geistes angesehen wissen wollten *), d. h. nicht als lebendige, selbstthätige Organe, sondern als todte, bloß passive Werkzeuge; eine Vorstellung, die nicht nur keinen Grund in der Schrift hat, sondern auch dem Begriff einer nicht absolut ursprünglichen Mittheilung und der Wahrnehmung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten der Propheten und Apostel widerstreitet. Denn ausschließlich auf gött-

*) Lehrb. Anm. b.

liche Causalität kann nur das im strengsten Sinn Ursprüngliche bezogen werden, wobey das Endliche nicht sowohl Ursache, als nur Bedingung ist, d. h. nicht sowohl erklärt, daß etwas, als nur, warum es jetzt geschieht; wenn dagegen ein Princip neuer Erscheinungen in die Natur schon aufgenommen ist, und nun in ihr und durch sie seine Wirkungen zu äußern anfängt, so haben daran auch die Naturursachen ihren Antheil. So kann der erste Moment der Belebung allerdings durch den zu belebenden Stoff zwar bedingt gedacht werden, aber nicht verursacht; die weitere Entwickelung des schon Belebten läßt aber keine Scheidung rein passiver Materie und eines allein activen Lebensprincipes zu. Bey einer andern Lehre ist dieß Verhältniß auch nicht verkannt worden. Man leitete die Wiedergeburt von der göttlichen Gnade ab, aber alleinwirkend, operans, dachte man sie nur im Momente der Wiedergeburt selbst; nachher war sie cooperans, zusammenwirkend mit den bereits von ihr angeeigneten menschlichen Kräften. Wäre man dieser Analogie gefolgt, so hätte man sich nicht in die Nothwendigkeit versetzt gesehn, die unleugbaren Verschiedenheiten der biblischen Schriften in Hinsicht des Styls und der Darstellung halb doketisch daraus zu erklären, daß sich der heilige Geist der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser bloß anbequemt habe *). Bey einer richtigen Ansicht der Inspiration braucht man gar nicht zu leugnen, was neuere Theologen, z. B. Hencke **), behauptet haben, daß der Antrieb zum Schreiben aus dem Streben, nützlich zu werden, (Luk. I, 4; Joh. XX, 31; Röm. XV, 15, 16; 2. Kor. VII, 12; XI, 2; Koloss. II, 1, 2; 1. Joh. I, 4, u. s. w.) und einer gegebenen Veranlassung, (1. Kor. I, 11; V, 1; VII, 1;) die Wahl des Stoffs aus dem, was Zeit

*) Fatendum est Spiritum S. in suggerendis verborum conceptibus accommodasse se ad indolem et conditionem amanuensium; Baier, Prol. II. §. 7, not. g.

**) Lehrb. Anmerk. c.

und Ort erforderten; der Sachinhalt aus dem Vorrathe der einem Jeden beywohnenden Einsichten; Anordnung und Ausschmückung aus seinen besondern Fähigkeiten; der Ausdruck aus dem ihm geläufigen Sprachgebrauche zu erklären sey; nur muß dieß alles von der Wirksamkeit des Geistes nicht getrennt, es muß als etwas angesehen werden, was er, als das die heiligen Schriftsteller beseelende Princip, in ihnen theils hervorrief, theils bestimmte und benutzte.

Wir stimmen also dem Lehrbuche bey, wenn es die Vorstellung einer die Gesetze der Natur aufhebenden Einwirkung des heiligen Geistes abweist. Wir können es aber nicht, wenn es die Inspiration bloß darin setzt, daß wir, wie überhaupt in den Lebenskräften der Natur, so auch in den heiligen Schriftstellern eine göttliche Naturwirkung ahnden dürften, in der Art, wie Cicero z. B. den Poeten einen afflatum spiritus divini beymißt *). Wäre die Inspiration nichts Anders, wäre sie nur eine gewisse religiöse Genialität, was könnte uns dann berechtigen, die heilige Schrift jeder andern, als Göttliches dem Menschen entgegenzusetzen? Müßten wir es nicht richtig finden, wenn die Katholiken auch die Schriften der Kirchenväter, eines Augustinus, Bernhard, Thomas von Aquino, denen die religiöse Genialität gewiß nicht abzusprechen ist, der Bibel an die Seite stellen?

Zu weit ging man vormals zweytens, indem man die Inspiration gleichmäßig auf Alles und Jedes in der heiligen Schrift ausdehnte, ohne zwischen den verschiedenen Bestandtheilen derselben, — zwischen Altem und Neuem Testament, Gesetz und Evangelium, historischen und prophe-

*) Lehrb. Anm. k. — Ueberhaupt muß man sehr vorsichtig seyn, wenn man Christliche und nicht Christliche Ausdrücke und Begriffe mit einander vergleicht; ihre Aehnlichkeit ist in der Regel mehr scheinbar und äußerlich, als reell und wesentlich.

tischen, zwischen Schriften der Apostel und Apostelgehülfen, zwischen Aeußerungen, die zur Erfüllung ihres Auftrags gehörten und die Förderung des Reiches Gottes zum Zwecke hätten, oder die bloß nebenbey und in anderer Absicht geschahen, — ohne ferner zwischen den verschiedenen Elementen der Darstellung, zwischen Worten und Gedanken, zwischen Lehre und Geschichte, zwischen dem religiösen Gehalt und der Einkleidung, einen Unterschied zu machen, der ihrem keineswegs gleichen Verhältniß zu dem, was der eigentliche Gegenstand der Wirksamkeit des heiligen Geistes ist, dem frommen Bewußtseyn, entsprochen hätte. Und doch hatte schon Luther einen ächt apostolischen und theologischen Kanon aufgestellt, aus dem sich das Richtige leicht hätte entwickeln lassen, indem er, ausgehend von dem, was Paulus und Johannes sagen, daß Christus der Grund sey, auf welchen jeder Mitarbeiter Gottes fortbaue, (1. Kor. III, 9 — 11,) daß Niemand ihn einen Herrn nennen könne, als durch den heiligen Geist, (1. Kor. XII, 3,) und daß der Geist Gottes daran zu erkennen sey, ob er den im Fleisch erschienenen Christus bekenne, (1. Joh. IV, 2,) dieß als Prüfstein einer heiligen Schrift betrachtete, ob sie Christum treibe *). Der nähere oder ent-

*) S. die Vorrede auf die Episteln St. Jacobi und Judä; „das Amt eines rechten Apostels ist, daß er von Christi Leiden, Auferstehung und Amt predige, und lege desselbigen Glaubens Grund, wie er selbst sagt, Joh. XIV, 27: Ihr werdet von mir zeugen. Und darin stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher überein, daß sie allesammt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget, Röm. III, 21, und St. Paulus nichts, denn Christum, wissen will, 1. Kor. II. Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehret." Eben darnach bestimmt Luther auch den Rang der biblischen Bücher. „S. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephe-

fernere Zusammenhang mit Christo, als dem Mittelpuncte unsers Glaubens, bietet einen Maßstab dar, nach welchem wir unterscheiden können, was für das Christliche Bewußtseyn mehr oder minder wesentlich, mithin mittelbarer oder unmittelbarer unter dem Einfluß des heiligen Geistes zu denken sey; eben daraus wird sich auch der Unterschied des Alten und Neuen Testaments und ihrer verschiedenen Bestandtheile in Hinsicht der Inspiration ableiten und rechtfertigen lassen. Und fassen wir jenen Zusammenhang etwas weiter, indem wir nicht bloß darauf sehen, ob Christus Ziel und Gegenstand, sondern auch, inwiefern er Quelle einer Lehre oder Ermahnung ist, so können wir auch jenen Unterschied daran anknüpfen, den wir zwischen Schriften der Apostel und ihrer Schüler, zwischen dem, was im Namen Christi, im Bewußtseyn des von ihm empfangenen Berufs, mit Vergegenwärtigung seiner Person und Zwecke, und was gewissermaßen in eignem Namen und auf Veranlassung mehr persönlicher Verhältnisse und Rücksichten geredet oder geschrieben ward, zu machen haben *).

Doch bestand das Unrichtige in der Ausdehnung des Inspirationsbegriffes weniger darin, daß man ihn auf Alles, als vielmehr, daß man ihn gleichmäßig auf Alles bezog. Denn für ein verfehltes Bemühen ist es ebenfalls zu halten, wenn man gleichsam eine mechanische Theilung vornehmen will zwischen dem, was inspirirt und nicht in-

---

sern, und St. Petrus erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen, und Alles lehren, was dir zu wissen noth und seelig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sähest noch hörtest."

*) Einen solchen Unterschied deutet Paulus z. B. 2. Kor. XI, 17, an; ob wohl es doch auch hier nur der ζῆλος θεοῦ war, (V. 2) der ihn veranlaßte, seine Vorzüge und Verdienste geltend zu machen.

spirirt sey. So haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch das Gesetz, wenn gleich sein Dienst ein Dienst des Buchstabens und nicht des Geistes ist, doch eine prophetische, mithin vom Geiste herzuleitende Seite hat, daß auch die Schriften, die nicht von Aposteln verfaßt sind, Vieles enthalten mögen, was als Wiederholung apostolischer Lehre angesehen werden kann *). Ferner läßt sich ja auch der amtliche und der persönliche Charakter der Apostel, und was aus diesem oder jenem hervorgegangen ist, nicht scheiden; ihre Darstellung wird immer durch beide, nur mit verschiedenem Uebergewichte, bestimmt. Noch weniger kann Lehre und Geschichte, können Worte und Sachen getrennt werden. Denn, was ist die biblische Geschichte, als eine Offenbarung der göttlichen Rathschlüsse, und die Erscheinung Christi im Fleisch? Und ist dieses nicht zugleich der Hauptgegenstand der biblischen Lehre? Oder was sind die Sachen, womit die heilige Schrift zu thun hat? Sind es nicht Gedanken, oder Gemüthsaffectionen, in Begriffe gefaßt? Und gibt es Gedanken ohne Worte, wodurch wir sie festhalten? Hängt die Sprache nicht mit dem System unserer Begriffe, so wie dieses, so weit es die Religion angeht, mit unsern frommen Gefühlen und Anschauungen zusammen? Unterscheiden wir nicht leicht eine Christliche Sprache von einer nicht Christlichen? Die Inspiration geht also allerdings auch auf die Worte, aber nur, inwiefern Wahl und Gebrauch derselben mit dem innern religiösen Leben in Verbindung steht; auch auf das Geschichtliche, aber nur, inwiefern es für das Christliche Bewußtseyn Bedeutung hat; sie geht auf Alles, was von

*) Wie nach der kirchlichen Tradition die Evangelien Marci und Lucä aus den Vorträgen des Petrus und Paulus geflossen, oder im Briefe an die Hebräer, nach der Meinung des Origenes wenigstens, die Gedanken von Paulus seyn sollen, was, richtig verstanden, nicht ohne Grund ist.

Christo kömmt, und was da dient, uns Christum zu zeigen, aber nur, insoweit das Eine oder das Andere der Fall ist.

Zu weit ging man endlich drittens, indem man Allem und Jedem in der Schrift eine unbedingte Infallibilität beylegte, so daß man nicht nur keinen bedeutenderen Irrthum in Sachen des Glaubens und Lebens, sondern auch keinen Gedächtnißfehler in Nebendingen, in chronologischen, topographischen und andern Kleinigkeiten zugab. Allerdings ist Gott die Wahrheit, und was von ihm kommt, ist Wahrheit; ist aber, wie wir gesehen haben, nicht Alles auf gleiche Weise inspirirt, so kommt auch nicht Alles auf gleiche Weise von Gott; hebt die Inspiration die Selbstthätigkeit der biblischen Schriftsteller nicht auf, so schließt sie auch, (da keineswegs eine absolute Einigung des Göttlichen und Menschlichen durch sie gesetzt wird, wie in Christo, in welchem weder Sünde noch Irrthum seyn konnte,) den Einfluß menschlicher Unvollkommenheit, wie auf den Willen, so auch auf die Erkenntniß, nicht schlechterdings aus; nur haben wir denselben in dem Grade geringer zu denken, als etwas, nach dem eben erklärten Kanon, mit Christo näher zusammenhängt. Besonders müssen wir hier den Unterschied des Primären und Secundären in der Religion bedenken. Wie das religiöse Leben überhaupt, so ist auch jene ursprünglichere und kräftigere Erregung desselben, die von der Inspiration ausgeht, zunächst auf das Gefühl zu beziehen. Je reiner und kräftiger nun das Gefühl, desto weniger ist allerdings auch in dem dasselbe abspiegelnden Erkennen, soweit es religiöser Art ist, ein Irrthum möglich. Es giebt aber ein Erkennen, was keine religiöse Bedeutung hat, wogegen das fromme Gefühl sich gleichgültig verhält. So wird z. B. Niemand sagen, daß für das religiöse Bewußtseyn etwas darauf ankomme, ob die Frauen an Christi Grabe

einen oder zwey Engel gesehen haben, (Mark. XVI., 5; Luk. XXIV, 4;) ob es die Schatzung des Quirinius war, oder eine andere Verzeichnung, die Joseph und Maria nach Bethlehem führte, (Luk. II, 2;) warum sollte man also darauf bestehen, daß auch in solchen Dingen kein Irrthum möglich sey, eine Annahme, wodurch man die Schrifterklärung in fast unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt? Nur wird uns die Achtung gegen göttlich inspirirte Schriften vor allem Leichtsinn im Zugeben auch solcher Fehler bewahren.

Hiernach ließe sich nun allerdings wohl, wie einige Theologen gewollt haben *), von Graden der Inspiration reden, obwohl sich keine Scala für dieselben einrichten läßt; oder besser, es ließe sich in Beziehung auf die verschiedenen Bestandtheile der Schrift und der biblischen Darstellung die Frage aufwerfen: inwiefern und in welcher Hinsicht jeder als inspirirt und untrüglich anzusehen sey? was bey Beweisführungen aus der heiligen Schrift unstreitig sehr zu beachten wäre. Da wir indeß angegeben haben, wovon die Bestimmung ausgehn müßte, so scheint es unnöthig, hierbey länger zu verweilen. Nur über ein Paar im Lehrbuch aufgestellte Grundsätze erlauben wir uns noch eine kurze Bemerkung.

De Wette nämlich will die religiöse Ahnung des göttlichen Geistes in den heiligen Schriftstellern lediglich auf ihren Glauben, nicht auf ihre Begriffsbildung, und in Ansehung der historischen Wahrheit bloß auf das, was von heiliger Wahrheitsliebe abhängig gewesen, bezogen wissen. In Hinsicht des Ersten stimmen wir insofern bey, als auch wir die Seite der Erkenntniß, die sich dem religiösen Gefühl am unmittelbarsten anschließt, — und das

*) Lehrb. Anmerk. f. am Ende.

ist ja der Glaube, — zunächst durch Inspiration bestimmt oder hervorgerufen denken; da diese Seite aber mit der andern, der Glaube mit dem religiösen Wissen, also auch der Begriffsbildung, untrennbar zusammenhängt, so muß der Einfluß der Inspiration sich nothwendig auch auf diese erstrecken. Gehen z. B. die biblischen Begriffe der Gnade, des Geistes, der Wiedergeburt, der Rechtfertigung u. s. w. nicht von dem Glauben, den sie ausdrücken, aus, und kann dieser derselbe seyn, wenn man jene aufgiebt? Man darf also wohl nur sagen, inwiefern die Begriffsbildung vom Glauben unabhängig sey, und dieser von der Begriffsbildung, sey die Inspiration nicht Quelle derselben *). Was aber das Geschichtliche betrifft, so scheint es zu wenig, die Wirkung des heiligen Geistes auf die biblischen Schriftsteller bloß auf ihre Wahrheitsliebe zu beschränken; was vor Allem anerkannt werden muß, ist der Einfluß auf die richtige Auffassung der Thatsachen der göttlichen Offenbarung nach ihrem wahren Sinn und Zweck, und selbst auch auf die Auswahl Desjenigen, was für das Christliche Bewußtseyn von Bedeutung ist.

§. 27.

Auf die Begriffe von Offenbarung und Inspiration gründet sich nun der der Göttlichkeit der heiligen Schrift. Was wir als inspirirte Darstellung göttlicher Offenbarung erkannt haben, das müssen wir als Gottes Wort (λόγος θεοῦ, 1. Thessal. II, 13) achten und annehmen.

---

*) So z. B. bey den Begriffen, welche die heiligen Schriftsteller nicht neu bildeten, sondern vorfanden. Und doch haben wir auch hierbey die Inspiration wirksam zu denken, theils in der Wahl des ihrem religiösen Bewußtseyn entsprechenden Ausdrucks, theils in der Art, wie sie den Sinn desselben modificirten.

Aus welchen äußern und innern Kriterien der Beweis geführt werden kann, daß die Entstehung des Christenthums als Offenbarung, und Diejenigen, die seine Einführung zunächst verbreiteten oder vermittelten, als Werkzeuge des göttlichen Geistes, mithin ihre mündliche oder schriftliche Lehre *) als Gottes Wort zu begreifen sey: das haben wir im Vorhergehenden entwickelt. Aber nicht solche Beweise sind es, worauf unsere ältern Dogmatiker den Glauben an das Wort Gottes hauptsächlich gestützt wissen wollen; unser Glaube, meinen sie, müsse nicht auf Menschen Weisheit bestehen, sondern auf Gottes Kraft, (1. Korinth. II, 5;) Gott selbst müsse denen, die sein Wort hören oder lesen, das Herz öffnen, wie einst der Lydia (Apostelg. XVI, 14), oder in ihnen wirksam seyn, wie in den gläubigen Thessalonichern (1. Thessal. II, 13).

So wie nämlich das Geschenk der heiligen Schrift eine Aeußerung der göttlichen Gnade zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen, so ist auch der Glaube an die Schrift eine Seite des Glaubens, wodurch der Mensch sich überhaupt die göttliche Gnade aneignet, und der selbst nur das Werk der Gnade seyn kann, die den Menschen erleuchtet, indem sie ihn zu einer höhern Stufe des Lebens und der Erkenntniß erhebt. Nicht durch Argumente und Demonstrationen kann der Mensch aus dem Zustande geistlicher Blindheit und Unempfindlichkeit erlöst werden, in welchem er befangen ist, sondern nur dadurch, daß Gott ihm ein neues Herz und einen neuen gewissen Geist verleiht, ohne welchen, was dem Gläubigen göttliche Kraft und Weisheit ist, ihm ein Aergerniß und eine Thorheit seyn muß (1. Korinth. I, 23, 24; II, 14). Niemand kann den Geist Gottes in der Schrift

*) Denn, verbum Dei ab apostolis ex divina inspiratione praedicatum, et scripturae ex divina inspiratione concinnatae, non differunt nisi accidentaliter; Museus, introduct. in theol., p. 476.

vernehmen, als wem er selber den Sinn öffnet; denn zum Sehen gehört, wie wir schon früher erinnert haben, nicht bloß ein sichtbarer Gegenstand, sondern auch ein sehkräftiges Auge. Aber nicht unmittelbar theilt sich der heilige Geist uns mit, sondern eben durch das Wort Gottes, in welchem, als einem lebendigen Samen der Wiedergeburt (1. Petr. I, 23), eine höhere Kraft liegt (intrinseca vis et efficacia), das Christliche Leben zu wecken. Daher sind auch die Argumente für Offenbarung und Inspiration nicht unnütz; sie können und sollen uns zur Schrift hinführen, und auf das Siegel ihrer Göttlichkeit aufmerksam machen; eine Ueberzeugung aber, die bloß auf ihnen beruhte, wäre nicht rechter Art, wäre ein bloß menschlicher, und deßhalb unzuverlässiger Glaube. Wenn dagegen der die heiligen Schriftsteller erfüllende Geist unter dem Lesen und Erwägen der Schrift den Schein seines Lichts in unser Herz fallen läßt, (wie Gott in Paulo das Licht aus der Finsterniß hervorleuchten ließ, 2. Korinth. IV, 6,) wenn er in unserm Innern zeugt, daß Jesus unser Herr und Heiland, und wir durch Jesum Gottes Kinder sind, (1. Joh. V, 9, 10; Röm. VIII, 16:) so entsteht in uns ein höherer, göttlicher Glaube, daß auch das Evangelium, wodurch uns Christus und die Kindschaft Gottes verkündigt wird, von Gott sey; und wir folgern dieß nicht etwa erst aus der uns zu Theil gewordenen Erleuchtung, sondern werden dessen unmittelbar durch sie inne; der Glaube, womit wir das dargebotene Heil ergreifen, schließt den Glauben an die Schrift, wodurch es uns dargeboten wird, in sich.

Daß diese Lehre von den Römisch-katholischen, Socinianischen und Arminianischen Theologen bestritten wurde, läßt sich erwarten *). Aber auch in unserer Kirche ist ihre

*) Wenn auch einige Theologen der reformirten Partey ihr widersprachen, so war dieß nur partiell, andere nahmen sie wieder in Schutz.

Bedeutung in neuern Zeiten verkannt, theils aus einem theologischen Grunde, weil man den Gegensatz der Natur und der Gnade nicht mehr, wie vormals, anerkannte, theils aus einem philosophischen, weil man die Religion zu sehr von der Erkenntniß, und daher von den Beweisgründen des Verstandes abhängig dachte, weßhalb sich auch das Zeugniß des heiligen Geistes denen, die überall noch davon wissen wollten, nur in ein gewisses Argument verwandelte, was aus der Empfindung des wohlthätigen Einflusses, den das Christenthum auf unsere Belehrung, Beruhigung und Besserung habe, auf seine Göttlichkeit schloß.

In letzterer Hinsicht mußte die Veränderung, die in den Ansichten der Philosophen vorgegangen ist, auch auf die Theologie zurückwirken *), obwohl sie hier noch immer nicht ganz durchgedrungen zu seyn scheint **). Die meisten neuern philosophischen Schulen stimmen darin überein, daß die religiöse Ueberzeugung Jemandem nicht andemonstrirt werden könne, sondern die Frucht einer gewissen Gesinnung, einer gewissen Art zu seyn, eines gewissen Gefühls, kurz, nicht des discursiven Verstandes sey. Einer solchen philosophischen Ansicht folgend, giebt auch De Wette jenem Dogma die Deutung: nicht der Verstand könne das Gött-

*) So findet Jemand schon 1793 in einer Anmerkung zu Lessings Collectaneen (Werke XVI, p. 309), in dem Ergebniß der Kantischen Kritik, daß unsere Erkenntniß von Gott keine demonstrative Gewißheit zulasse, sondern sich auf einen moralischen Glauben stütze, die philosophische Bestätigung von Lessings Ansicht, daß wirklich, nach der Lehre der ältern Dogmatik, zu den Vernunftgründen noch sonst etwas hinzukommen müsse, um die Religion für wahr zu halten.

**) Wenigstens legt die Mehrzahl neuerer Katechismen und Lehrbücher der Religion noch immer weit mehr Gewicht auf die Argumente für die Göttlichkeit des Christenthums, als sie hiernach und nach dem Beyspiele Jesu und der Apostel sollten.

liche begreifen oder beweisen, sondern allein das glaubige Gefühl es anerkennen.

So wahr dieß aber ist, so dürfte es — auch wenn wir von der Sprache der Christlichen Dogmatik vorläufig abstrahiren — die Sache doch nicht erschöpfen. Das Gefühl kann eben so wohl in einer der Anerkennung des Christenthums widerstreitenden, als in einer sie begünstigenden Stimmung seyn. Worauf es ankommt, ist, was wir gleich Anfangs bemerkt, und worauf wir später, als Bedingung der Beweiskraft der innern wie der äußern Kriterien der Offenbarung, wiederholt hingewiesen haben: daß sich ein Verhältniß innerer Verwandtschaft oder Hinneigung zum Christenthum bilde, indem wir die anregende Kraft des prophetischen und apostolischen Wortes in uns erfahren. Das Zeugniß des heiligen Geistes beruht auf dem Bewußtseyn der Identität des in uns geweckten, aber noch werdenden und des Wachsthums bedürftigen, und des auf eine ursprüngliche Weise in der Schrift dargestellten, durch sie auch uns sich mittheilenden religiösen Lebens, oder auf dem, mit der Anerkennung ihres Ansehns zusammenfallenden Bewußtseyn, daß das, was Princip unsers Lebens ist oder wird, in ihr am reinsten, ursprünglichsten, vollkommensten gegeben sey, und durch sie auch uns ergreife. Man könnte es dem Instincte vergleichen, womit das Kind die nährende Brust der Mutter kennt und sucht, oder dem Gefühl, was in der Knospe seyn müßte, wenn sie sich ihres Verhältnisses zur Wurzel, und der Art, wie sie Leben und Wachsthum von ihr empfängt, bewußt wäre.

Diese innere Hinneigung aber, diese zunehmende Uebereinstimmung unsers religiösen Lebens mit dem Christlichen, diese Macht, womit das Christliche Princip das Gemüth ergreift, und ohne die selbst die unmittelbare Anschauung der göttlichen Offenbarung in Christo die meisten seiner Zeitge-

nossen kalt ließ: wie entsteht sie, oder wie haben wir ihr Entstehn nach Christlicher Ansicht zu begreifen? Der Herr lehrt, Niemand könne zu ihm kommen, als wen Gott selber ziehe (Joh. VI, 44), wem es von Gott gegeben sey, (V. 65;) nur wer aus Gott sey, könne Gottes Worte vernehmen (Joh. VIII, 47). Wie daher Nikodemus aus den Zeichen, die er thut, zu erkennen glaubt, er sey ein Lehrer, von Gott gekommen, (Joh. III, 2,) ist Jesus mit diesem Bekenntniß nicht zufrieden; er antwortet: Es sey denn, daß Jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen *). Solchen Aussprüchen, so wie der ganzen Analogie der Bibellehre gemäß erklärten die ältern Theologen den Glauben an Gottes Wort für eine Wirkung Gottes, der uns nicht nur durch das Evangelium berufe, sondern auch durch seinen heiligen Geist erleuchte und wiedergeboren werden lasse. Und wie konnten sie anders nach der im Christlichen Bewußtseyn gegründeten Voraussetzung, daß das neue Leben, womit der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift zusammenhängt, mit demjenigen, was wir außer der Gemeinschaft mit Christo führten, nicht etwa identisch, nicht

*) Es scheint sonderbar, daß die Ausleger des Johannes so vielerley Vermuthungen nöthig gefunden haben, um den Zusammenhang des zweyten und dritten Verses im dritten Cap. zu erklären, da doch schon Cyrill eine, wie mir deucht, eben so einfache, als richtige Ansicht davon gegeben hat. Aehnlich wie dieser erklärt auch Lightfoot (in den horis hebraicis): videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis iam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi, nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non fuerit natus ἄνωθεν. Es ist nicht genug, will Jesus sagen, daß Jemand aus meinen Wundern auf meine göttliche Sendung schließt; nur, wer jene innere Revolution des ganzen Menschen, die Wiedergeburt aus dem Geist, in sich erfahren, kann den wahren Glauben und die wahre Erkenntniß von mir und meinem Reiche gewinnen, wodurch er, an demselben Theil zu nehmen, geschickt wird.

als eine Entwickelung desselben zu begreifen, sondern ihm vielmehr entgegengesetzt, und seinem Ursprunge nach auf Gott zurückzuführen sey?

Und zwar ist diese Lehre nicht nur consequent und nothwendig im Geiste des kirchlichen Systems, sondern dieses schließt sich auch dadurch erst ab, und gewinnt ein selbstständiges Fundament. Denn ruhte der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift auf etwas Anderem, als ihrer sich unmittelbar kundgebenden Göttlichkeit selbst: so könnte man fragen, ob dieses Andere nicht eben deßhalb höher stehen müßte, als der aus ihm abgeleitete Glaube? Daher die Einwendungen sowohl der katholischen, als auch der rationalistischen Gegner des Systems. Nehmt ihr, sagen jene, die Schrift auf Auctorität der Kirche an, wie könnt ihr dann diese hinterher um ihretwillen verwerfen? Werdet ihr, sagen diese, die Schrift für göttlich zu halten, durch Vernunftgründe bestimmt, wie könnt ihr euch denn weigern, die Vernunft als höchste Richterin in Glaubenssachen gelten zu lassen? Zwar läßt sich hierauf auch manches Andere erwiedern; die Hauptsache aber ist, daß wir sagen: Es ist nicht die Autorität der Kirche, es sind keine Principien der Vernunft, worauf der Glaube an die Schrift zuletzt beruht: es ist das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthum selbst. Deßhalb ist unser Glaube auch weder ein bloß historischer Glaube, wie Manche gemeint haben, und nach der Art der Beweisführung allerdings meinen konnten, noch ein bloß philosophischer, der nur so viel gölte, als ihn dieses oder jenes philosophische System nach seiner Theorie vom Glauben gelten lassen will; er hat eine innere, eigenthümliche, höhere, ursprüngliche Gewißheit und Festigkeit. Auch befremde es nicht, daß die Glaubenslehre unserer Kirche mit einem solchen unmittelbaren Vertrauen zu ihrer Quelle beginnt; auch die Lehre der katholischen Kirche beginnt, wie

Marheinecke sehr treffend bemerkt *), mit einer hohen und stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst; auch die Vernunftwissenschaft beruht auf einem Selbstvertrauen der Vernunft, wogegen doch, zumal bey der beständigen Verwechselung der ohne Zweifel trüglichen individuellen mit der untrüglichen absoluten Vernunft **), nicht bloß der Christliche Theologe, sondern auch der skeptische Philosoph gar Manches einzuwenden findet.

Zugleich erscheint der Glaube bey dieser Ansicht in der ihm zukommenden Unabhängigkeit von der Theologie. Diese soll ihn wissenschaftlich rechtfertigen, kann ihn aber nicht eigentlich begründen. Er wird uns daher auch nicht ungewiß, wenn sie ihn nicht genügend rechtfertigt; dieß wäre ein Beweis von der Unvollkommenheit der Theologie, nicht von der Unsicherheit des Glaubens. Daher sind Angriffe auf die Theologie noch keine Angriffe aufs Christenthum; dieses ist Thatsache, Leben, Erfahrung; es kann sich Jemand darin sicher und selig fühlen, ohne sich um die Erklärungen und Beweise der Theologen zu kümmern. Welch eigen Ding wäre es sonst auch um den Glauben der Laien, d. h. der Mehrzahl der Christen, die außer Stande ist, die wissenschaftlichen Beweise der Göttlichkeit der Schrift zu prüfen und abzuwägen? Mutheten wir ihr nicht einen Autoritätsglauben zu, weit unverständiger, als, der den Katholiken Schuld gegeben wird? Denn diese meinen, indem sie Menschen folgen, Gott zu folgen, der sich durch Papst und Kirchenversammlungen erkläre; unser Volk folgte seinen Gelehrten, die keinen Anspruch machen dürfen, mehr, als trügliche Menschen, zu seyn, und deren Irrthümer und Widersprüche zum Theil auch ihm nicht entgehen können.

---

*) System des Katholicismus (Heidelb. 1810 — 13), Bd. II, S. 135.

**) Vergl. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipzig, 1811), S. 83 — 86.

Endlich findet die unvorsichtige Ausdehnung des Christlichen Glaubens auf so Vieles, was für ihn gleichgültig ist, darin das nöthige Correctiv. Das innere Zeugniß des heiligen Geistes kann uns z. B. nicht gewiß machen, daß kein heiliger Schriftsteller in rein historischen Dingen einen Gedächtnißfehler begangen habe, daß Judas der Galiläer nach dem Theudas aufgestanden sey (Apostelgesch. V, 36, 37,) u. dgl. m.; es kann nur auf Dasjenige gehn, was mit dem Christlichen Bewußtseyn zusammenhängt und Sache des Christlichen Lebens ist. Dieß führt zurück auf das, was wir im vorigen §. über die Anwendung des Inspirationsbegriffs bemerkt haben.

§. 28.

Der aus äußern und innern Kriterien gerechtfertigte menschliche und auf dem Zeugniß des heiligen Geistes beruhende göttliche Glaube an die Göttlichkeit der heiligen Schrift begründet nun das normative Ansehn derselben, welches wir §. 21. als Grundsatz unserer Kirche ausgesprochen haben. Polemische Rücksichten auf die Lehren und Einwendungen der Katholiken gaben indeß Veranlassung, der Schrift noch andere Prädicate, Affectionen, beyzulegen, die mit dem von ihr zu machenden Gebrauche zusammenhängen, in deren Aufzählung und Entwickelung sich übrigens die Dogmatiker nicht gleich bleiben.

Aus dem, was wir bisher abgehandelt haben, folgt, daß der heiligen Schrift, an sich betrachtet, vollkommene Wahrheit zukommt in Allem, was sie von Gott, seinem Willen und seinen Veranstaltungen lehrt, in Verhältniß zu uns betrachtet aber, theils eine göttliche Kraft oder Wirksamkeit zur Erzeugung des wahren Lebens und Glaubens, theils ein göttliches Ansehn zur Bestimmung unserer Urtheile und Entschlüsse, daher zur Entscheidung der über Gegenstände der Religion erhobenen Streitigkeiten. Dieß

Ansehn können ihr nun zwar auch die Römisch-katholischen Theologen nicht absprechen; sie behaupten ihr aber das Ansehn der Tradition und der Kirche schon um deßwillen an die Seite stellen zu müssen, weil die Lehre der Schrift für sich weder vollständig noch deutlich genug sey. Dagegen behaupten wir theils die Vollständigkeit (perfectio) oder Hinlänglichkeit (sufficientia) der Schrift: sie lehrt uns alles, was uns zu unserm Heile zu wissen nöthig ist, theils ihre Deutlichkeit (perspicuitas): was zu den wesentlichen Glaubenswahrheiten gehört, kann Jeder verstehen, bey dem es nicht an den Bedingungen des Verstehens fehlt. Dieß sind die fünf wesentlichsten Eigenschaften (affectiones primariae) der Schrift, um derentwillen wir sie, und nur sie, für geeignet halten, zu bestimmen, was wir zu glauben und zu thun haben (ihre auctoritas normativa), und bey verschiedenen Ansichten zu entscheiden, auf welcher Seite das Recht und die Wahrheit sey (ihre auctoritas iudicialis).

Als weniger wesentlich (als affectiones secundarias *)) fügte man jenen Eigenschaften noch hinzu: ihre Nothwendigkeit; um die geoffenbarte Lehre in der Kirche rein und unverfälscht zu erhalten, habe sie in Schriften nieder-

*) Nach Quenstedts Erklärung sind affectiones primariae, quae scripturae s. formaliter spectatae conveniunt; secundariae, quae ei competunt, quatenus materialiter consideratur; d. h. jene beziehen sich auf das, was die Schrift zum Worte Gottes macht, ihren göttlich inspirirten Sinn (denn dieß nannte man formam, und zwar formam internam scripturae; s. Quenst. P. 1., Cap. 4., Thes. v); diese auf die Art und Weise, wie das Wort Gottes in ihr niedergelegt ist, nämlich in Schriften einer gewissen Sprache, und deren einzelnen Bestandtheilen (literis, apicibus, syllabis et verbis). Wir würden eher jenes die Materia nennen (den göttlichen Inhalt der Schrift) und dieses die Form (die Art der Darstellung).

gelegt werden müssen; ihre Integrität: keine nothwendig zum Kanon gehörige Schrift sey verloren gegangen oder könne verloren gehn*); ihre Sincerität: der Grundtext habe keine bedeutenden Corruptionen erlitten; endlich, (was nicht sowohl eine der Affectionen der Schrift, als ein damit zusammenhängender Lehr- oder Folgesatz ist,) die allein dem Grundtexte zukommende Authenticität, (authenticam dignitatem textus Hebraei in vetere, Graeci in novo testamento,) nebst der Jedermann zustehenden Freyheit, die Schrift zu lesen, (legendi omnibus concessam licentiam.) Entscheidendes Ansehn können wir nämlich keiner Uebersetzung beylegen, wie die Katholiken der Vulgata; wir halten es aber für löblich und nöthig, die Schrift, auch durch Uebersetzungen, in Jedermanns Hände zu bringen; eben, weil wir sie deutlich genug finden, daß auch der Laie sich aus ihr über das Wesentliche des Glaubens und Lebens belehren kann; weil wir sie allein als Richterin in Glaubenssachen anerkennen, mithin auch den Laien nicht auf die Autorität eines Menschen oder eines gewissen Standes, sondern auf das, was er selbst mit der Schrift übereinstimmend findet, verweisen müssen; weil wir endlich Niemand von der höhern anregenden Kraft des Wortes Gottes in der Schrift ausschließen können und dürfen.

Es scheint nicht nöthig, bey der Erklärung aller dieser Affectionen lange zu verweilen; wir setzen daher bloß einige Bemerkungen hinzu, betreffend die Art und Weise, die wichtigsten derselben abzuleiten und ihren Sinn zu bestimmen.

Was die Wahrheit und das Ansehn der heiligen Schrift betrifft, konnte die ältere Dogmatik sich ihren Be-

*) Andere begriffen dieß mit unter der perfectio, indem sie die perfectio materialis (die Integrität) und finalis (die Sufficienz) unterschieden.

weis bey der herrschenden Ansicht von Offenbarung und Inspiration sehr leicht machen. Eine unmittelbar von Gott mitgetheilte Erkenntniß mußte wahr seyn, weil Er, der absolut Wahrhafte, nur Wahres mittheilen kann. Wo Gott selbst redet, müssen wir uns unterwerfen, denn wie dürfte der Mensch sein Urtheil oder seinen Willen gegen den Herrn aller Dinge geltend machen? Diese Art zu schließen ist auch keineswegs verwerflich; aber so, wie wir den Offenbarungsbegriff glaubten auffassen zu müssen, als ursprüngliche Erzeugung einer gewissen Form des religiösen Bewußtseyns oder des höhern Lebens, führt sie allein nicht zum Ziel. Ja, selbst wenn wir den Begriff einer göttlich mitgetheilten Erkenntniß zum Grunde legten, wäre doch zu bedenken, daß es keine Mittheilung ohne Auffassung giebt, und daß diese mehr oder weniger rein und vollkommen seyn kann. Wir haben nun, indem wir die Begriffe der Offenbarung und Inspiration zu entwickeln suchten, auf das dadurch zu begründende Ansehn der Schrift die nöthige Rücksicht zu nehmen nicht unterlassen, so daß wir uns wiederholen müßten, wenn wir dasselbe noch ein Mal erörterten. Es sey also genug, darauf zurückzuweisen, und namentlich daran zu erinnern, daß das unbedingte Ansehn, was wir der heiligen Schrift beylegen, mit der Anerkennung der absolut vollkommensten Offenbarung Gottes in Christo zusammenhängt, als in welchem das Menschliche vom Göttlichen vollkommen angeeignet und durchdrungen, also Irrthum wie Sünde unmöglich war.

Die Hinlänglichkeit und Deutlichkeit der Schrift kann schwerlich, wie die ältere Dogmatik versuchte, aus Schriftstellen, (wie Ps. XIX, 9; 2 Tim. III, 15 — 17; 2 Petr. I, 19,) bewiesen werden, die nur das Alte Testament angehen, was wir doch selbst nicht für so hinlänglich und deutlich erklären werden, daß wir des Neuen entbehren könnten. Man wird sich theils an die unmittelbare Erfahrung halten müssen, daß wir in ihr das Leben haben, (Joh.

V, 39,) oder daß wir uns hinreichend durch sie in Allem unterwiesen finden, was zu unserer Seligkeit dient, theils daran, daß nichts aus einer andern Erkenntnißquelle Abgeleitetes angegeben werden kann, wovon wir nicht zu zeigen vermöchten, daß es entweder falsch und unbegründet, oder keine nöthige Heilswahrheit sey, und daß es eine Zeit gab, da die Kirche nichts dergleichen annahm. Auch kann der heilige Geist die Kirche nur dadurch in alle Wahrheit leiten, daß er sie an Christus erinnert, oder daß er es aus dem Seinen nimmt und ihr verkündet; alle Christliche Erkenntniß geht von der ursprünglichen Auffassung der Offenbarung Gottes in Christo aus, und von dieser haben wir keine zuverlässige Urkunden, als die das neue Testament enthält.

Die Integrität und Sincerität der heiligen Schrift ist von den ältern Theologen allerdings nicht selten auf eine unkritische Weise vertheidigt worden, (z. B. indem sie sich auch gegen unleugbare Hindeutungen auf verlorne prophetische und apostolische Schriften auflehnten, oder den recipirten Text auch gegen wahre Verbesserungen zu behaupten suchten.) Man muß sie darauf beschränken, daß, wenn auch inspirirte Schriften untergegangen sind, uns dadurch doch kein wesentliches Element der Christlichen Heilslehre entzogen sey, und daß, wenn auch der Text den Einwirkungen aller der Umstände, die bey alten Schriften ihre unveränderte Fortpflanzung erschwerten, nicht ganz hat entgehn können, doch theils die etwa eingeschlichenen Verderbnisse nur Nebendinge betreffen, theils auch zugleich die Mittel erhalten sind, um ihn zu reinigen und wieder herzustellen. Dieß läßt sich nämlich streng historisch darthun; eine religiöse Seite aber hat es, inwiefern wir uns berechtigt glauben, in der Erhaltung der Mittel und Quellen der Christlichen Erleuchtung nicht nur ein höheres Walten der göttlichen Vorsehung, sondern auch eine besondere Wirksamkeit des die Kirche erfüllenden heiligen Geistes anzunehmen.

D. Kanon der heiligen Schrift.

§. 29.

Wir haben bisher größtentheils von der heiligen Schrift und ihrem normativen und richterlichen Ansehn gesprochen, als wenn es bekannt und ausgemacht wäre, welche Schriften zu ihr gehörten? Es leuchtet aber ein, daß dieß von einer wissenschaftlichen Glaubenslehre in Frage gestellt werden kann und muß. Die Antwort auf diese Frage ist der **Kanon**, als das Verzeichniß derjenigen Schriften, denen unsere Kirche ein classisches Ansehn beylegt, (quae certam atque classicam habent auctoritatem,) indem sie dieselben als Richtschnur des Glaubens und Lebens, (normam et regulam fidei et vitae) betrachtet*). Es ist zweyerley, was hierbey näher erwogen werden muß, nämlich: **welche** Schriften wir zum Kanon zählen und **warum**.

1. Als kanonische Bücher des Alten Testamentes nimmt die Lutherische Kirche nur diejenigen an, die schon von den Juden als heilige Bücher anerkannt, als solche von Christo und den Aposteln angeführt, und von der ältesten Kirche zum Kanon gerechnet sind; und sie verwirft die Festsetzung des Tridentinischen Concils, die allen in der Lateinischen Vulgata enthaltenen Schriften ein gleiches Ansehn beylegt, ohne zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern einen

*) Dieß constituirt nämlich den Begriff des Kanon, wie wir davon zu reden haben. Die sprachlich-historischen Untersuchungen über die ursprünglichen Bedeutungen des Worts, und ob der kirchliche Sprachgebrauch von der Bedeutung eines Verzeichnisses, oder einer Richtschnur ausgegangen sey, haben kein eigentlich dogmatisches Interesse. Vergl. darüber Suiceri thesaur. ecclesiast. s. v. *Κανών*, und H. Planck, de significatu canonis in ecclesia antiqua. Gött. 1820.

Unterschied zu machen; letztere mögen zwar, mit der nöthigen Vorsicht, zur sittlichen Erbauung (ad morum aedificationem) und zur Befestigung der Gläubigen (ad confirmationem fidelium, non fidei,) gebraucht werden, (weßwegen Luther sie auch in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat;) sind aber nicht für Gottes Wort zu achten, und können nicht zum Beweise oder zur Entscheidung dienen, wenn von Wahrheiten der geoffenbarten Religion die Rede ist. — Auch, was das neue Testament betrifft, machen Luther und die ältesten Theologen einen Unterschied zwischen Schriften, über deren Ansehn und Ursprung die Kirche der ersten Jahrhunderte einig war, (den Homologumenis,) und denjenigen, worüber Streit und Zweifel Statt fand, (den Antilegomenis;) letztere wurden als deuterokanonische, von Manchen sogar als apokryphische bezeichnet*), und der Unterschied selbst in den Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung und in katechetischen Lehrbüchern bemerkt**). Zwar finden

*) S. Gerhard exeges. §. 241, 242; er selbst billigt die Benennung, apokryphische Bücher, zwar nicht, hält aber die Eintheilung der neutestamentlichen Bücher in proto- und deuterokanonische, oder in libros canonicos primi et secundi ordinis fest.

**) Vergl. die Apologie der Apokalypse gegen falsches Lob und falschen Tadel, (von M. F. G. Hartwig, eine der trefflichsten Schriften über dieses merkwürdige Buch, und daher werth, auch bey dieser Gelegenheit in Erinnerung gebracht zu werden;) Th. III, S. 29, u. f. — Bekanntlich haben die Schriften des N. T. in Luthers Uebersetzung eine andere Ordnung, als in den Griechischen Ausgaben. Der Grund ist, daß Luther die Briefe an die Hebräer, Jacobi, Judä, und die Apokalypse, als Schriften zweifelhaften Ansehns, von den andern sondern wollte. In den ältesten Ausgaben wurden daher in dem Verzeichniß der neutestamentlichen Bücher bloß die ersten 23 numerirt, die vier letzten aber, nach gemachtem Absatz, ohne Nummern angehängt, und Luther leitet sie mit den Worten ein: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T. gehabt; diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehn gehabt;" und die Bemerkungen, die er in Ansehung derselben macht, zeigen,

wir in den symbolischen Büchern auch aus ihnen Beweise entlehnt, (mit Ausnahme der Apokalypse, die nur beyläufig ein Mal in den Schmalkaldenschen Artikeln und ein Mal in der Concordienformel angeführt wird,) und später meinte man, der anfängliche Streit sey, wenigstens, was ihre Kanonicität betreffe, zu ihren Gunsten entschieden*). Aber mit demselben Rechte, als die spätern Dogmatiker die frühern Bedenklichkeiten bey Seite gesetzt haben, dürfen wir sie wiederum aufnehmen**); der Protestantismus kann auch hierin den Charakter kritischer Besonnenheit (§. 20) nicht verleugnen, und obwohl sich mit Sicherheit voraussehn läßt, daß die fortgesetzte Untersuchung im Wesentlichen zu keinem andern Resultate führen wird, als worüber schon die älteste Kirche einig war; so darf man sie doch nicht aufgeben, sondern muß die Bestimmung des Kanon als noch nicht völlig abgeschlossen, als eine immer vollkommener zu lösende Aufgabe ansehn. Um so wichtiger ist es daher,

---

daß sie auch ihm „ein ander Ansehn hatten." Eigentlich hätte er ihnen auch den zweyten Brief Petri und den zweyten und dritten des Johannes beyfügen müssen; er scheint es aber anstößig gefunden zu haben, sie von den ersten Briefen beider Apostel zu trennen.

*) Quenstedt will sogar, (P. I. Cap. IV. Quaest. 23., sub. 5.) er habe eigentlich nicht die Kanonicität sondern nur die Verfasser derselben betroffen, dem Baier aber widerspricht, (Proleg. C. II. §. 28. Not. c.) doch ließe sich Quenstedts Meinung in Hinsicht des Briefes an die Hebräer vertheidigen.

**) Offenbar gilt noch, was Chemnitz (im Examen concilii Trident., p. 49 u. 51 der Frankf. Ausg. v. J. 1585) bemerkt: pendet tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere.

2) zu wissen, worauf das kanonische Ansehn einer Schrift nach den Grundsätzen unserer Kirche beruht. Wir antworten: an sich betrachtet, darauf, daß sie Gottes Wort, oder eine inspirirte Darstellung göttlich geoffenbarter Wahrheit enthält*); in Verhältniß zu uns auf dem, was dient, uns davon zu überzeugen. Dazu gehören theils die äußern und innern Gründe, aus denen wir erkennen, daß die Jüdische und Christliche Religion göttlich geoffenbart sey, und daß eine sie betreffende Schrift aus einer Zeit, aus einem Kreise, von Personen herrühre, die wir nicht nur nach den allgemeinen Regeln historischer Glaubwürdigkeit als zuverlässige Zeugen derselben betrachten müssen, sondern die auch zu ihr in einem solchen Verhältnisse standen, daß wir ihre Darstellung auf göttliche Causalität zurückzuführen haben, theils und hauptsächlich das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes, wodurch sich eine Schrift als inspirirt bewährt. Da unsere Theologen Letzteres als das ansahen, was unsern Glauben eigentlich begründen müsse, so erklären sie mit einem Worte Gott für den Grund des kanonischen Ansehns einer Schrift, indem Er einerseits ihren Verfasser mit seinem heiligen Geiste erfüllte, andrerseits durch denselben Geist auch uns die innere Gewißheit giebt, daß jener vom heiligen Geiste angetrieben schrieb.

Auch durch diese Behauptung trat unsre Kirche in Gegensatz mit der Römisch-katholischen, deren Theologen das kanonische Ansehn der Schrift vom Ansehn der Kirche abhän-

*) Man könnte fragen, ob wir nicht besser thäten, den Begriff des Kanonischen dahin zu erweitern, daß er alle Schriften befaßte, die wir als zuverlässige Erkenntnißquelle der geoffenbarten Religion anzusehen hätten? Aber nach dem, was wir über die Anwendung des Inspirationsbegriffes bemerkt haben, scheint es eben so unnöthig, als für die Consequenz des Systems bedenklich, von dem ältern Lehrtropus abzugehn.

gen lassen, die sie für kanonisch erkläre, was nach unserer Ansicht nichts Anders heißt, als die wahre Ordnung umkehren, und das Begründende zum Begründeten machen. Doch sprechen auch wir der Kirche nicht allen Antheil ab an der Hervorbringung des Glaubens an die Schrift. Es fragt sich daher, wie dieser in Einklang mit jenem Lehrsatze zu bestimmen ist?

a. Die Kirche ist es allerdings, der es obliegt, den Kanon zu bewahren und zu vertheidigen, von seinem höhern Ursprung und Ansehn zu zeugen, und die Gründe desselben vorzustellen; und dadurch kommen, zwar nicht nothwendig alle*), aber doch die Mehrzahl der Christen dahin, daß sie die kanonischen Schriften kennen lernen, und ihrer Göttlichkeit inne werden. Sie kann aber nicht aus eigner Machtvollkommenheit festsetzen, welche Schriften für göttlich und kanonisch gelten sollen; sie ist nur die Dienerin, die uns zu denjenigen hinweist, die es sind; (ihr Amt ist ein ministeriale indicium, kein magisteriale iudicium;) sie kann die Veranlassung werden, daß Jemand sich von der Inspiration einer Schrift überzeugt, soll aber nicht der letzte Grund dieser Ueberzeugung seyn: (sie ist ansa, nicht causa credendi, medium per quod, nicht medium propter quod;) vielmehr ist dieser kein anderer, als das Zeugniß des heiligen Geistes, der nicht, wie die Katholiken wollen, durch das Zeugniß der Kirche, sondern durch die den kanonischen Schriften selbst aufgedrückten Charaktere der Göttlichkeit auf unsere Seele wirkt**). Man verglich die Kirche mit dem Boten, der den

*) Als Beyspiel des Gegentheils pflegt ein Jüdischer Proselyt, Gerson, angeführt zu werden, der nach seinem Selbstbekenntnisse an Christum gläubig wurde, indem er aus Neugierde in einer von einer armen Frau bey ihm verpfändeten Bibel las.

**) Vergl. die in der Anmerk. b. aus Gerhards exegesis excerpirte Stelle.

schriftlichen Befehl des Königs überbringt (wir gehorchen ihm nicht um des Boten willen, durch den wir ihn empfangen, sondern weil er vom Könige kömmt, und weil wir des Königs Hand und Siegel an ihm erkennen), oder mit der Samariterin, (Joh. IV.) welche die Einwohner von Sychar aufforderte, den Mann zu sehen, der ihr Alles gesagt hatte, ob er nicht Christus sey? Sie veranlaßte Viele, daß sie hinausgingen und ihn zu sich einluden; nun aber glaubten sie nicht mehr um ihrer Rede willen, sondern sie hatten selbst gehört und erkannt, daß er sey Christus, der Welt Heiland.

b. Daß es ferner eine zahlreiche, durch alle Zeiten und Länder verbreitete Kirche giebt, die in der Anerkennung der Göttlichkeit des Christenthums und seiner Urkunden einig ist, und daraus Leben und Wahrheit geschöpft zu haben versichert: das gehört, als ein Beweis der ihnen einwohnenden Kraft, allerdings zu den äußern Kriterien ihrer Göttlichkeit, und kann nicht umhin, auf den, der an sich geneigt ist, der Kirche und ihrer Versicherung zu trauen, ein gewisses Gewicht zu üben; es ist aber nur eins dieser Kriterien, die überhaupt, als einen nur menschlichen Glauben wirkend, den wahren, göttlichen Glauben bloß einleiten und vorbereiten können; und jenes, im Anfang noch blinde und halb instinctmäßige Vertrauen soll zur Erkenntniß werden, daß die Kirche dasselbe verdient, weil wir an uns selbst erfahren, daß ihre Versicherung wahr sey; das Ansehn der Kirche ist also nur ein motivum εἰσαγωγικόν, nicht κύριον und αὐθεντικόν.)

c. Man gestand endlich zu, daß es die Kirche, aber nicht die jetzige, am wenigsten die Römische, sondern die älteste, gleichzeitige Kirche sey, aus deren Zeugniß wir wüßten, theils, in welchem Idiom ein kanonisches Buch geschrieben*), theils, wer auctor secun-

*) So lehren wenigstens Musäus und die Jenaer Theologen, (Baier, Proleg. II. §. 35; Budd. Lib. I. Cap. II. §. 31; auch

darius, das Werkzeug, deſſen ſich der heilige Geiſt bey Abfaſſung desſelben bedient, geweſen ſey. Aber Jenes lehre uns bloß, welchem Text einer inſpirirten Schrift kanoniſches Anſehn zukomme, welches darum nicht minder auf göttlichem Zeugniß beruhe*). Und was das Zweyte betrifft, ſo, meinte man, handle es ſich überhaupt bey der Frage nach der Kanonicität nicht um den auctor secundarius, den menſchlichen Verfaſſer, ſondern um den auctor primarius, Gott; es komme z. B. nicht darauf an, ob der Brief an die Hebräer von Paulus, ſondern ob er vom heiligen Geiſte inſpirirt, und deßhalb eine göttlich beglaubigte Darſtellung Chriſtlicher

---

Hollaz, Proleg. III. Quaest. 35.) Die Wittenberger räumen auch dieß nicht ein; (S Calov, Syst. Tom. VIII. C. X. Quaest. 4; und Tom. IX. Art. I. Quaest. 3; Quenſtedt P. I. C. IV. Quaest. 8.

*) Die in der Anmerk. b. aus Buddeus excerpirte Stelle hat keinen andern Zweck, als darzuthun, daß auch die Annahme der authentiſchen Dignität des Grundtextes fidei divinae ſey, obwohl das Zeugniß der erſten Kirche hinzukommen müſſe. Dieß wird daraus gefolgert, daß nicht die Aſſumtion, ſondern der Oberſatz die Modalität des Schlußſatzes beſtimme. Wendet Jemand z. B. die Lehrſätze der Geometrie vom Dreyeck auf ein dreyeckiges Feld an, ſo beruht die Subſumtion auf Wahrnehmung, dennoch haben die daraus abgeleiteten Folgerungen eine nicht bloß empiriſche, ſondern geometriſche Gültigkeit. Aber, wenn Jemand das Wort Gottes hört, ſo darf er, in Folge des Glaubensſatzes, daß Gott ſelig machen wolle, wen er durch ſein Wort beruft, mit der ganzen Zuverſicht einer göttlich geoffenbarten Wahrheit annehmen, daß Gott auch ihn ſelig machen wolle, obgleich die Subſumtion auch hier von ſinnlicher Wahrnehmung ausgeht. Eben ſo iſt es zwar eine bloß auf menſchlichem Zeugniß beruhende Wahrheit, daß die Urſprache des Briefes an die Römer die Griechiſche ſey; weil wir aber fide divina wiſſen, dieſer Brief ſey in der Urſprache göttlich inſpirirt, ſo hat auch die Anerkennung der Inſpiration und kanoniſchen Autorität des Griechiſchen Textes fidem divinam. — Dieß zur Erläuterung; die Richtigkeit dieſes Raiſonnements zu prüfen, iſt hier nicht unſere Abſicht.

Lehre sey; darüber entscheide aber nicht das äußere Zeugniß der Kirche, sondern das innere Zeugniß des Geistes *).

Hier kann man nun auf der einen Seite noch einen Schritt weiter gehn, und mit unserm Lehrbuche sagen: auch die älteste Kirche komme hierbey gar nicht als Kirche in Betracht, sondern bloß als historische Zeugin; denn würde uns nicht bey Beurtheilung der historischen Authentie das Zeugniß der Heiden, wenn wir es hätten, eben so viel gelten, als das der Juden und Christen? Aber auf der andern Seite muß doch auch bemerkt werden:

α. Daß das Zeugniß von dem auctor secundarius hier keine bloße Nebensache ist. Denn gesetzt, wir wären aus historischen Gründen ganz gewiß, daß eine Schrift von einem Apostel sey: dürften wir ihre Kanonicität bloß aus dem Grunde leugnen, weil wir, wie Luther von der Apokalypse sagte, den heiligen Geist in ihr nicht zu spüren vermöchten? Oder, wenn wir diesen Geist in einer Schrift des zweyten Jahrhunderts zu spüren glaubten, würden wir sie darum für kanonisch ansehn? Unsere ältern Theologen würden antworten, das Eine sey nicht möglich ohne das Andere; und allerdings, so wird es sich verhalten müssen. Wir werden sagen: welche Schrift wirklich apostolischen Ursprungs sey, in apostolischem Auftrag und Beruf verfaßt, bey der könne es nur an dem Lesenden liegen, wenn er das Zeugniß des heiligen Geistes nicht in ihr vernehme; und umgekehrt, wo dieses nicht bloß eingebildet sey, sondern sich in Wahrheit zu erkennen gebe, da müsse einer Schrift auch ein Ursprung zukommen, bey dem wir ihre Inspiration vorauszusetzen Grund haben **). Und hierdurch, nicht bloß durch die im Lehrbuch

*) S. im Lehrb. die Stelle aus Quenstedt in der Anmerk. d; sie enthält eine wohl zu beherzigende Wahrheit.

**) Daß wir hierin eben nichts behaupten, was man befremdend finden darf, erhellt aus der Analogie verwandter Urtheile auf an-

geforderte strengere Unterscheidung des historischen und des dogmatischen Begriffs vom Kanon, möchte die Schwierigkeit gelöst werden, die die Bestimmung des Verhältnisses des menschlichen und göttlichen Glaubens mit sich führt. So wie die Fülle der Gottheit in Christo nicht erkannt werden kann, getrennt von seiner menschlichen Erscheinung: so läßt sich auch die Anerkennung der göttlichen Wahrheit in der Bibel nicht scheiden von der Anerkennung ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit, als historische Urkunde von dem, was Christi Erscheinung im Fleische angeht, betrachtet. Gleich wie aber der Glaube an Christus nicht sinnlicher Art ist, weil er als Mensch ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung war: so ist auch der Glaube an die Schrift kein bloß historischer, also menschlicher, weil die Annahme ihrer Authentie auf historischen Zeugnissen beruht. Das wahre Verhältniß stellt sich in concreto so dar, daß entweder die vorhergehende historische Nachweisung die Aufmerksamkeit dahin lenkt, wo zu erwarten ist, daß die Erfahrung einer höhern Kraft und Wirksamkeit den menschlichen Glauben zum göttlichen erheben und verklären wird, oder daß wir den auf solche Erfahrung gegründeten göttlichen Glauben hinterher zu rechtfertigen suchen, indem wir von einer Schrift auch historisch einen Ursprung darthun, der unser Urtheil über ihre Inspiration als auf einem richtigen Gefühle beruhend bestätigt; nicht, als wenn es an sich einer solchen Bestätigung bedürftig wäre, sondern um auch wissenschaftlich klar zu machen, daß wir unter dem Namen eines göttlichen Glaubens nichts behaupten, was wir nicht auch nach Gründen des menschlichen Glaubens anzunehmen berechtigt sind.

---

dern Gebieten. Wird sich z. B. nicht das Werk eines Phidias oder Praxiteles dem gebildeten Kunstsinn als classisch bewähren müssen? Und wird der Kenner nicht umgekehrt, was ihn auf solche Weise anspricht, eben daran als ein Werk aus jenen Zeiten der höchsten Kunstblüthe erkennen.

β. Man darf zweytens nicht verkennen, daß bey Beurtheilung der Kanonicität wirklich doch auch die Kirche als Kirche in Betracht kömmt. Die älteste Kirche hat sich bey der Bildung des Kanons nicht bloß durch die historische Tradition von den Verfassern der in ihr aufzunehmenden Schriften leiten lassen, sondern zugleich auch durch ihren Inhalt, indem sie darauf sah, ob sie die apostolische Lehre rein darstellten, dieß aber nach der Uebereinstimmung mit dem Glauben beurtheilte, den sie lebendig in sich bewahrte *). Da nun die Schriften des Neuen Testamentes keineswegs alle von Aposteln, sondern zum Theil, wenn nicht von unbekannten, doch von solchen Verfassern sind, von denen man zum Voraus nicht ganz sicher seyn würde, daß sich ihrer Darstellung nichts Apokryphisches habe einmischen können; da es mithin bey der Schätzung des kanonischen Ansehns nicht bloß auf die Authentie im gewöhnlichen Sinne ankömmt, daß nämlich eine Schrift von dem Verfasser sey, dem sie zugeschrieben wird, sondern darauf, ob sie als Erkenntnißquelle der ursprünglichen Christlichen Lehre authentisch oder

*) Dieß ist auch schon von Chemnitz richtig bemerkt worden, wenn er die Gründe angiebt, warum die älteste Kirche gewisse Schriften verworfen habe; dieß sey geschehen, sagt er, (Examen conc. Trid. p. 48.) primo ideo, quia non poterat ostendi et probari ex testificatione primae ecclesiae, quod vel ab apostolis essent conscripta, vel viventibus apostolis comprobata et primae ecclesiae tradita et commendata; secundo quia afferebant peregrinam doctrinam, non consentaneam illi, quam ecclesia ab apostolis acceptam in recenti tunc adhuc memoria conservabat. Es ist klar, daß, was bey einigen Schriften die Ausschließung, bey andern auch die Aufnahme in den Kanon bestimmte, und daß, wenn die Kirche auch nur in jener Hinsicht geirrt, und dadurch Anlaß gegeben hätte, daß uns die Urkunden des ersten Christenthums nicht vollständig erhalten wären, der Verdacht entstehen könnte, daß wir aus den, wenn auch ächten, doch nur nach einseitiger Auswahl aufbewahrten Quellen keine adäquate Kenntniß desselben möchten schöpfen können.

zuverläſſig ſey: ſo erhellt, daß unſer Vertrauen zum Kanon ſich zum Theil auf die Vorausſetzung ſtützt, daß die älteſte Kirche in dieſer Hinſicht richtig entſchieden habe. Dieſe Vorausſetzung kann nun allerdings auch durch hiſtoriſche Gründe gerechtfertigt werden; ihre Hauptſtütze iſt aber doch die Annahme, daß die älteſte Kirche eben als Kirche vom Geiſte Chriſti beſeelt, und deßhalb im Stande geweſen ſey, zu unterſcheiden, was von ihm eingegeben war, oder nicht; eine Annahme, die uns auch über den Ausfall mancher, in neuern Zeiten angeregten kritiſchen Unterſuchungen beruhigen kann; denn hätte die Kirche ſich auch hinſichtlich des Verfaſſers einer Schrift geirrt, ſo könnte ihr Urtheil über den kanoniſchen Inhalt derſelben doch immer als richtig angenommen werden. Wenn wir jedoch inſofern auch der Kirche eine gewiſſe Autorität einräumen, ſo iſt dieſelbe doch erſtens ſehr verſchieden von einem ihr zukommenden Recht, einem Buch aus eigner Machtvollkommenheit ein Anſehn beyzulegen, was es an ſich nicht haben würde*); ſie leiht der Schrift kein Anſehn, ſondern zeugt nur von der Göttlichkeit, die in derſelben liegt, und die ſich ihr zu erkennen gegeben hat, wie ſie ſich dem erleuchteten Sinne noch immer zu erkennen giebt. Zweytens betrachten wir jene Autorität auch nicht als eine an ſich gültige, in letzter Inſtanz entſcheidende, ohne weitere Prüfung zuzulaſſende; ſie gilt uns nur ſo viel, als wir ſie auch bey eigner Prüfung gegründet finden. Denn auch wir glauben, den heiligen Geiſt zu haben; auch wir ſind Glieder der Kirche, der die Verheißung desſelben geworden iſt, und der es zukommt, die Geiſter zu prüfen, ob ſie von Gott ſind. Obgleich wir daher gern und dankbar anerkennen, daß die älteſte Kirche die Obliegenheit, Kanoniſches und Apokryphiſches zu ſcheiden, und Jenes durch ihr Zeug-

*) Es hat katholiſche Theologen gegeben, die behaupten, nihil divinitatis inesse scripturae, nisi quantum acceperit ab ecclesia, und ohne die Kirche würde die heilige Schrift nicht mehr Anſehn haben, als die Fabeln des Aeſop.

niß zu bestätigen, zu bewähren und zu vertheidigen, auf eine vorzügliche Weise erfüllt habe, so unterlassen wir darum doch nicht, sondern finden uns vielmehr durch ihren Vorgang in den Stand gesetzt und angetrieben, dasselbe Geschäft selbstständig fortzusetzen, und gleichsam immer von neuem zu vollziehen, indem wir, außer den Kriterien eines bloß menschlichen Glaubens, als auf den höchsten und letzten Entscheidungsgrund, auf die Stimme des heiligen Geistes hören, die unserm Geiste von der Göttlichkeit der kanonischen Schriften Zeugniß giebt.

Man kann aber fragen, ob wir, was Letzteres betrifft, allein an unser Gefühl gewiesen sind, oder ob es möglich sey, dasselbe auch auf Begriffe zu bringen und Rechenschaft davon zu geben? Wir antworten: in gewisser Hinsicht allerdings. Denn ob eine Schrift von der Art sey, daß das religiöse Leben, was die Lehre Christi und der Apostel in ihren unzweifelhaft ächten und authentischen Darstellungen, oder was der heilige Geist durch sie in uns erweckt hat, auf gleiche Weise auch durch jene angeregt und genährt werden könne: das läßt sich ja nicht bloß unmittelbar empfinden, sondern auch für die Reflexion nachweisen, indem man sie nach der Analogie mit den ächt apostolischen Schriften, und mit dem Glauben, der das durch sie erzeugte fromme Bewußtseyn ausdrückt, beurtheilt; und indem wir dieß thun, folgen wir nicht bloß dem Beyspiele Luthers in seinen Erklärungen über den Brief Jacobi und die Apokalypse, (wobey man vielleicht die Art der Anwendung mißbilligen darf, aber nicht das Princip:) sondern auch jener Andeutung des Apostels selbst, (Galat. I, 6 — 9, daß, wer ein anderes Evangelium predige, als er, kein Mitglied der Kirche, (ἀνάθεμα,) viel weniger ein ächter Diener Christi seyn könne. Doch hält es, wie bekannt, nicht nur an sich sehr schwer, in solchen Dingen, auch was man sehr lebendig fühlt, genügend auszusprechen, und erfordert in diesem Falle eine nicht gemeine Einsicht in das ei-

Glauben unverträglich darzustellen, darauf bestanden, wir müßten uns ihm zufolge auf die bloß wörtliche Wiederholung der Aussprüche der heiligen Schrift beschränken. Dagegen bemerkten Jene, wir hätten die heilige Schrift nie bloß nach ihrem Buchstaben, sondern nach ihrem Sinne für Princip der Theologie erklärt, und zwar nicht bloß dem wörtlich ausgedrückten, sondern auch dem implicite darin enthaltenen, durch richtige Folgerungen abzuleitenden Sinn. Zum deutlichen Bewußtseyn des Unterschiedes der dogmatischen von der historischen Interpretation konnten sie aber deßhalb nicht wohl kommen, weil ihnen das Wesen der Religion überhaupt und das wahre Verhältniß des apostolischen Christenthums zu dem sich aus ihm entwickelnden, dasselbe Grundbewußtseyn aber unter eigenthümlichen Modificationen darstellenden, Gestaltungen des Christlichen Glaubens und Lebens *) nicht wissenschaftlich klar geworden war; weil sie jeden Ausspruch einer kanonischen Schrift nach seinem historisch ausgemittelten Sinn, in Folge der Inspiration auch als einen dogmatischen Lehrsatz betrachteten, bey dem nichts weiter zu thun war, als ihn logisch zu entwickeln und dem Systeme einzureihen. Und auch jetzt noch scheinen die Streitigkeiten über das Princip der Interpretation zu beweisen, daß jener Unterschied nicht allgemein genug anerkannt wird, indem die Rücksicht auf Mittel und Methode die Rücksicht auf den Zweck verdunkelt hat **). Doch hinderte dieser Mangel die ältern Theologen nicht,

*) S. d. allgem. Einleit. Seite 38 und 65 u. f.

**) Zwar hat Keil, in neuerer Zeit der Hauptvertheidiger der historischen Interpretation, erklärt, (de historica libror. S. interpr. Opusc. I, p. 85 — 87, und in der Vorrede zu Steins Schrift über die histor. Interpr., ebendas., p. 377,) historisch nenne er die Bibelauslegung, weil sie rem facti betreffe; er verrückt aber selbst den Gesichtspunct wieder durch die Benennung der grammatisch-historischen Interpretation, (Lehrb. der Hermeneutik. Lpz.

Interpretationsregeln aufzustellen, von denen sich unsere Kirche nie wird entfernen dürfen, so lange sie ihrem ursprünglichen Charakter treu bleiben will.

Zuerst nämlich legten sie den Grund zu einer sichern und festen Schriftauslegung durch das Axiom: daß jede Stelle nur einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn haben könne, nämlich den unmittelbar aus den Worten fließenden Wortsinn, (sensum literalem, sive proprium sive figuratum,) und daß man bey aller Beweisführung von diesem ausgehn müsse. Dadurch beseitigten sie jene abentheuerlichen Vorstellungen und die durch sie berechtigte Willkür, welche die Schrift als ein Werk des heiligen Geistes zu ehren meinte, wenn sie, vergessend, daß selbst in Christo die ihm einwohnende Gottheit seine menschliche Natur nicht aufhob, vielweniger also die Apostel und Propheten als Organe des heiligen Geistes menschlich zu denken und zu reden aufhörten, nichts desto weniger den Worten derselben, in Widerspruch mit der Natur einer menschlich verständigen Rede, einen möglichst

---

1810.) Daher scheinen die Einwürfe Grund zu haben: zur Auslegung gehöre, außer Grammatik und Geschichte, doch auch Philosophie, Gemüth, religiöser Sinn, u. s. w., ungeachtet dieselben wenigstens das Princip nicht treffen. Keils Gegner scheinen nicht genugsam anerkannt zu haben, daß er in einer gewissen Sphäre vollkommen Recht hatte, und nur dann Unrecht, wenn er von keiner andern Art der Auslegung wissen wollte, deren Nothwendigkeit doch durch den dogmatischen Begriff des Kanon gegeben ist. Zur Entfernung aller Mißverständnisse möchte es nützlich seyn, die Theorie der dogmatischen Interpretation, (die in der Dogmatik nicht erschöpft werden kann,) abgesondert von und unter Voraussetzung der der historischen Auslegung abzuhandeln. Ueber letztere würde man sich bald verständigen; jene wird freylich so verschieden ausfallen, als die theologischen Ansichten von Religion und Christenthum verschieden sind.

vielfältigen Sinn andichtete; (wie denn die Katholiken fortfuhren, außer dem sensus literalis noch einen sensus allegoricus, tropologicus oder moralis, und anagogicus zu behaupten *). Dabey leugnete man aber nicht, daß nicht der nächste Wortsinn wieder eine höhere Beziehung haben, oder das, was durch die Worte ausgedrückt werde, Symbol und Zeichen für andre Dinge seyn könne; Christus und die Apostel selbst machen ja von manchen Stellen und Gegenständen des Alten Testaments einen typischen und allegorischen Gebrauch, (Joh. III, 14; Galat. IV, 22, u. f.) Dieß nannte man den geheimen Sinn, (sensum mysticum, qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem verbis significatam; und Viele reden in der That von diesem als einem zweyten, neben dem Wortsinn, und daher von einem sensus duplex oder compositus zwar nicht aller, aber doch derjenigen Stellen, von denen er nachzuweisen sey. Andere aber wollen dieß nicht sowohl einen besondern Sinn dieser Stellen, als vielmehr eine Anwendung des einen Wortsinns zur Bezeichnung anderer Dinge, eine Accommodation desselben, genannt wissen, obwohl Letzteres nicht in dem Sinne der Socinianer, Arminianer und neuerer Theologen. Denn man behauptete, es gebe accommodationes innatas, die in der Sache und in der Absicht des heiligen Geistes lägen, und diese, nicht

*) Ihr Unterschied wird in den Versen ausgedrückt:

Litera gesta docet; quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quid speres, anagogia.

Ein Beyspiel der Allegorie war Gal. IV, 22 u. f. der Tropologie 1. Kor. VIIII, 9; der Anagogie Hebr. IV, 3. Uebrigens ist die Abweichung in den Ansichten der katholischen und protestantischen Theologen in diesem Stücke von geringer Erheblichkeit; Erstere wollten nur das Ansehn einiger Scholastiker, die einen mehrfachen Sinn behauptet hatten, nicht fallen lassen, und ihre Behauptung nebenbey benutzen, um die Nothwendigkeit eines Richters über den an sich vieldeutigen Schriftsinn auch dadurch zu begründen.

die accommodationes illatae, die willkürlich hineingetragen wären, bildeten den wahren mystischen Sinn, der auch bey der dogmatischen Beweisführung nicht außer Acht zu lassen sey *). Hätte man nicht außer dem allegorischen und typischen auch den paraboliſchen Sinn zum sensus mysticus gezogen, (ungeachtet wohl nicht mehr Grund ist, den paraboliſchen, als den tropischen Sinn dem Wortsinn entgegenzusetzen,) so verdiente die Darstellungsweise der Letzteren, (Calovs, Quenstedts, u. A.) unstreitig den Vorzug; doch betrachteten auch Jene, die von einem zweyfachen Sinne reden, den Wortsinn als den ersten und nächsten; und da man den Grundsatz aufstellte, selbst einen figürlichen Sinn nur da anzunehmen, wo der eigentliche Sinn nicht haltbar sey **): so darf man es um so mehr als eine, wenn auch nicht immer beobachtete, Interpretationsmaxime unserer Kirche ansehn, einen mystischen Sinn nur da zuzulassen, wo es dringende Gründe giebt, bey dem bloßen Wortsinn nicht stehn zu bleiben.

Hierdurch wurde nun die grammatische Auslegung, (versteht sich mit Zuziehung des Gedankenzusammenhangs, der Berücksichtigung der historischen Umstände und Beziehungen, u. s. w.) als die Basis anerkannt, worauf jede andere gebaut werden muß. Indeß ist klar, daß sie allein

*) Quando theologi nostri illa scholasticorum axiomata approbant parabolica theologia non est argumentativa, ex solo sensu literali ducuntur firma argumenta: non excludunt, sed includunt applicationes mysticas sensus literalis ab ipso Spiritu S. factas, excludunt allegoricas interpretationes humano ingenio excogitatas. (Quenst. P. I. C. IV. Qu. 13.

**) In propria et usitata verborum significatione persistendum, quamdiu non manifesta circumstantia textus, aut subiectae materiae conditio, aliave urgens ratio ad impropriam significationem descendere cogit. (Baier. Proleg. C. II, §. 45.)

nicht ausreichen kann; ihr Resultat ist zunächst nur Einzelnes, und das Einzelne selbst kann nur aus dem Ganzen verstanden werden. Daher stellte man als eine zweyte, und man kann sagen, als Grundregel *) der dogmatischen Interpretation die Vorschrift auf: sie müsse der Analogie des Glaubens gemäß seyn. Von diesem Begriffe gab man verschiedene Erklärungen, (wobey auf die Uebereinstimmung mit dem, was Paulus, Röm. XII, 6, unter der ἀναλογία τῆς πίστεως versteht, ungeachtet die Bezeichnung daher entlehnt ist, wenig ankommt;) zum Grunde liegt bey allen die Idee eines in sich einstimmigen und zusammenhängenden Ganzen der Bibellehre. Dieß nahmen Einige mehr formal, theils von ihrer durchgängig vorauszusetzenden Einerleyheit, weßhalb in jeder einzelnen Stelle der Sinn mit der Meinung übereinstimmen müsse, die in allen dieselbe Lehre betreffenden Schriftstellen enthalten sey; theils von der gemeinsamen Beziehung aller Lehren auf denselben Zweck, ihrem Zusammenhange, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von einander; Andere mehr material, von einem gewissen Typus der Lehre, (ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λογων, 2. Timoth. I, 13,) gebildet durch die Grund- oder Fundamentalartikel, nach denen alle andre Aussprüche zu erklären seyen. Um den Begriff der Glaubensanalogie zu erschöpfen, wird man dieß Alles zusammenfassen müssen.

Die Voraussetzung einer solchen durchgängigen Harmonie und Einheit der Bibellehre ist nun von der Anerkennung der Offenbarung und Inspiration gar nicht zu trennen. Setze man doch, wurde mit Recht erinnert, auch bey einem nicht unter göttlicher Leitung stehenden Schriftsteller eine in sich selbst zusammenstimmende Denk- und

*) Principium s. fundamentum interpretationis (Budd. Lib. I. C. II. §. 30. Not.)

Ansichtsweise voraus, und erkläre z. B. bey einem Philosophen aus Platos Schule alles Einzelne nach den Principien des Platonischen Systems, indem man selbst anscheinende Widersprüche darnach auszugleichen suche. Wie viel mehr gebühre sich ein ähnliches Verfahren bey Gottes Wort, in welchem schlechterdings kein Widerspruch seyn könne! In neueren Zeiten hat man sich freylich bemüht, die eigenthümlichen Verschiedenheiten der biblischen Schriftsteller nicht bloß in der Darstellung, sondern auch in der Auffassung der Wahrheiten des Christenthums bemerklich zu machen. Dieß darf aber nie so weit gehn, daß die Idee der Glaubensanalogie dabey Gefahr liefe. Denn wäre wirklich Christi eigne Lehre von der des Johannes, diese von der des Paulus u. s. w. so abweichend, wie Einige scheinen behaupten zu wollen: so würde kaum begreiflich seyn, wie eine in sich selbst so zwiespaltige, einer wahren innern Einheit ermangelnde Erscheinung, bloß menschlich angesehn, zu solcher historischen Bedeutung hätte gelangen können; viel weniger, wie sie als göttliche Offenbarung festzuhalten sey.

Bey der Anwendung jenes Princips kommt es dann aber vornehmlich darauf an, den Lehrtypus oder die Glaubensregel, (regula fidei,) zu bestimmen, nach deren Analogie die Schrift erklärt werden soll. Woher soll diese entnommen werden? Offenbar nur aus der Schrift selbst; sonst hörte diese auf, alleinige Norm und Erkenntnißquelle der Glaubenswahrheit zu seyn. Unsere Theologen verwerfen daher die Grundsätze sowohl der Katholiken, nach welchen die Auctorität der Kirche und die Tradition, als auch gewisser schwärmerischer Secten, nach denen das innere Licht, dessen sie sich rühmen, die Schrifterklärung leiten soll; eben so wenig stimmen sie den Socinianern bey, wenn diese die Vernunft berufen glauben, nach dem, was sie begreiflich oder unbegreiflich findet, oder wohl gar nach den

Lehrsätzen der Philosophie, über den Sinn biblischer Lehren zu entscheiden. Vielmehr behauptet unsere Kirche, die Schrift könne und müsse sich selbst erklären, (scripturam S. esse sui ipsius legitimum interpretem;) denn diejenigen Religionswahrheiten, deren Kenntniß zu unserm Heile nothwendig, seyen klar und deutlich in der Schrift enthalten; hieraus gewinne auch das Dunkle Licht, und lasse sich die Glaubensregel entwickeln, nach der sich die Auslegung überall richten müsse *).

Glaubte man nun freylich, wie Manche scheinen geglaubt zu haben, die Sache sey schon damit gethan, daß man die Schriftstellen, die den Glauben oder das Leben des Gottesfürchtigen betreffen, sammelte, nach Fächern ordnete, die ausführlichsten und deutlichsten zum Grunde legte, daraus gewisse Hauptbegriffe und Hauptsätze abstrahirte, und mit diesen Alles in Uebereinstimmung zu bringen suchte: so würde man sehr irren. Wären auch die Urtheile über das, was klar und deutlich sey, nicht so verschieden, (zumal wenn man die Deutlichkeit der Sache und der Worte nicht unterscheidet **), und wäre die Versuchung minder groß, statt gleichmäßig auf alle, vorzüglich nur auf

*) Gerhard, Loc. II. De interpr. Scr. S. §. 58, 61 — 63, 71; (Dogmata cuivis ad salutem scitu necessaria verbis propriis, claris et perspicuis in Scr. proponuntur; ex illis lucem sortiuntur reliqua scripturae loca; etenim ex perspicuis scripturae locis colligitur regula fidei, ad quam reliquorum expositio conformanda.)

**) Distingue inter evidentiam rerum, quae in scripturis revelantur, et claritatem verborum, quibus res revelatae significantur; Quenst. P. I. C. IV. Sect. II. Qu. 12; Baier., Prol. C. II. §. 41. Not. C. Wenn diese oder jene Lehre Jemandem nicht einleuchtet, oder überhaupt die menschliche Fassung übersteigt, so ist das kein Grund, die Worte der Schrift für dunkel zu erklären, worin sie klar enthalten ist. Noch weniger darf

dieſe oder jene Stellen Rückſicht zu nehmen, wodurch ſich Jemand etwa beſonders angeſprochen fühlt *:) ſo würde man doch auf dieſem, bloß logiſchen Wege ſo wenig zu einer wahren Erkenntniß der Bibellehre nach ihrer Einheit und ihrem innern Zuſammenhange kommen, als z. B. zur Einſicht in das Syſtem eines Plato oder Jacobi; noch weniger würde man, was für die dogmatiſche Auslegung die Hauptſache iſt, die allgemeingültigen, alſo auch unſere Gedankenerzeugung normirenden Grundideeen des apoſtoliſchen Chriſtenthums auf dieſe Weiſe auszumitteln im Stande ſeyn. Weiter führt die von Einigen gegebene Regel, Alles auf den letzten Zweck der Schrift, und auf das, theils reale, theils dogmatiſche Fundament des Chriſtlichen Glaubens zu beziehn **). Indeß, ein Ganzes aufzufaſſen, mit

---

man zugeben, was, nach dem Vorgange der Arminianer, auch manche Neuere als Grundſatz zu betrachten ſcheinen, daß der Sinn einer Schriftſtelle nur hier oder da angezweifelt oder verſchieden aufgefaßt zu ſeyn brauche, um ſie zu den dunkeln und unſichern zu zählen, die bey der Aufſtellung der ächten Bibellehre bey Seite zu ſetzen ſeyen. S. Quenſtedt l. l. Exercit. 7 — 12 u. 14 (non est aestimanda cum Arminianis scripturae perspicuitas et consequenter cuiusque rei credendae necessitas ex iudicio cuiuscunque sectae aut e confessione cuiusvis hominis, praeiudiciis occupati vel haeresi infecti, dicentis, huius vel illius dogmatis evidentiam in scripturis non possum agnoscere, ac proinde non est ad salutem creditu neccessarium.)

*) Wie man der Beyſpiele viele hat, daß bald dieſe bald jene Schriftſtelle (z. B. Joh. IV, 24; Joh. IV, 8; u. d. m.) herausgegriffen wird, als angeblich das Weſen der Lehre Chriſti bezeichnend; wogegen Gerhard richtig vorſchreibt, (Loc. II. §. 150:) regulam fidei acceptandam esse integram, neque eius partes sibi invicem opponendas.

**) S. Buddei instit. L. I. C. I. §. 30 — 32; C. II. §. 30 und 38. Der Zweck der Schrift iſt, was Johannes als Zweck ſeines Evangeliums bezeichnet, (XX, 31:) daß wir glauben, Jeſus ſey Chriſtus, Gottes Sohn, und daß wir durch dieſen Glauben das

klarem Bewußtſeyn ſeines unterſcheidenden Weſens und ſeiner innern Eigenthümlichkeit, das iſt eine Aufgabe, zu deren Löſung ſich überhaupt wohl keine genügende Anweiſung geben läßt, ſo ſehr dieß auch bey den großen Schwierigkeiten derſelben, (wofür ſich manche Belege anführen laſſen, wo die Verſuchung des Irrthums nicht ſo nahe lag*), zu wünſchen wäre; womit es aber in Hinſicht der evangeliſchen Lehre den ältern Theologen zum Theil beſſer gelang, als vielen neuern, weil ſie mehr, wie dieſe, in den Ideeen des evangeliſchen Glaubens lebten. Aus dieſem Grunde finden wir, was die dogmatiſche Auslegung betrifft, in den exegetiſchen Werken eines Luther, (z. B. in ſeinem Commentar über den Brief an die Galater,) oder Calvin Vorzüge, die wir bey neueren Erklärern, bey weit mehr ſprachlichen und hiſtoriſchen Hülfsmitteln, vermiſſen; und vielleicht muß, auch um die Theorie der dogmatiſchen Interpretation zu ergänzen, eine Zeit abgewartet werden, die in Hinſicht der hiſtoriſchen und philoſophiſchen Bildung den Standpunct der unſrigen behauptet, in Hinſicht der Kraft und Reinheit des Chriſtlichen Glaubens ſich früheren Perioden, namentlich der Reformationsepoche, wiederum genähert hat. Im Allgemeinen haben wir, was hierbey in

---

ewige Leben erlangen, Chriſtus iſt das reale Fundament des Glaubens, und das, was wir von ihm, als unſerm Heiland und Erlöſer, glauben und wiſſen müſſen, damit die Abſicht ſeiner Sendung an uns erfüllt werde, das dogmatiſche. Wer dieß nun als den Mittelpunct der Bibellehre betrachtet, und darnach Alles ordnet und verknüpft, dem wird ſie ſich allerdings weit eher in ihrem wahren Zuſammenhange darſtellen, als wer ohne dieſen Leitfaden zu Werke ginge.

*) Was ſcheint z. B. leichter, als die Lehre eines Spinoza aufzufaſſen, der ſich alle Mühe gegeben hat, ſie klar und ſyſtematiſch darzuſtellen? Und doch, wie weit entfernen ſich die bekannten Werke Jacobis und Herders über Spinoza von einander, und

Betracht kommen dürfte, an einem andern Orte angedeutet*).

Der älteren Dogmatik müssen wir aber darin Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie erkannte, es sey mit bloßer Grammatik und Logik nicht gethan. Sie forderte von dem Ausleger, außer andern Requisiten, (Sprachkenntnissen, geschichtlichen Kenntnissen, u. s. w.) vor allem, daß er vom heiligen Geiste erleuchtet sey, ohne dessen Beystand man wohl die Worte verstehn, aber den geistigen Inhalt der Schrift nicht fassen könne **). Mit Recht! Denn ist ein wahres Verständniß eines Schriftstellers nur dadurch möglich, daß man sich in seine Stimmung, seinen Ideeenkreis, seine Gedanken und Empfindungen hineinzuversetzen vermag, und erfordert dieß eine gewisse innere Verwandtschaft unserer Gefühls- und Denkweise mit der seinigen: so werden wir auch den, der vom heiligen Geiste getrieben schrieb, nur dann verstehn können, wenn wir von demselbigen Geiste erfüllt sind. Dieß muß um so mehr gelten, wenn der heilige Geist es ist, der uns eine neue Region von innern Wahrnehmungen und Erfahrungen eröffnet, der uns zu einer neuen Stufe der Einsicht und Erkenntniß erhebt. Denn daraus folgt, daß ohne ihn uns Vieles in der Schrift eben so unverständlich bleiben muß, als etwa dem Blinden eine Rede von Gegenständen des Gesichts, (wie auch Paulus andeutet, wenn er sagt, der physische Mensch könne nicht fassen, was vom

---

wie oft wiederholt sich der gegenseitige Vorwurf des Nichtverstehns?

*) S. Seite 68 und 69.

**) Man unterscheidet die Auffassung der significationes vocum, und der res, quae iis continentur; die notitia literae und spiritus; die notitia sensus per verba significati literalis s. histo-

Geiste Gottes komme, 1 Kor. II, 14;) und nicht bloß unverständlich, sondern wer voraussetzt, es dennoch verstehn zu können, muß es nothwendig mißverstehn, indem er dem Unbekannten aus dem Kreise des ihm Geläufigen und Bekannten einen Sinn unterschiebt, den es nicht hat; wovon sich wohl manche Beyspiele anführen ließen. Besonders aber bedarf es des heiligen Geistes, wenn die Rede nicht bloß davon ist, zu verstehen, was wir lesen, sondern aus der eignen Fülle religiöser Gefühle und Gedanken ein System des Glaubens und Wissens zu entwickeln, was gleichsam ungesucht der Norm der heiligen Schrift gemäß ist; denn dieß setzt voraus, daß wir nicht bloß die Worte irgend wie gefaßt, sondern, daß sie in uns selbst, wie Christus sagt, (Joh. VII, 38,) einen Quell der lebendigen Gotteserkenntniß hervorgerufen haben, welches die Frucht des durch sie wirkenden Geistes ist.

Denn dieser Geist, obwohl die Bedingung alles wahren Schriftverständnisses, wird uns doch nur dadurch zu Theil, daß wir Gottes Wort hören, daß wir uns ernstlich, anhaltend, in frommer Absicht damit beschäftigen. Wir sollen daher, schreiben die ältern Theologen vor, nicht etwa warten wollen mit dem Lesen der heiligen Schrift, bis wir den heiligen Geist empfangen haben; wir sollen nur getrost anfangen, mit treuer Benutzung der uns zu Gebote stehenden Mittel, und mit jenem Gebete, dem Jacobus Erhörung zusagt, (Jac. I, 5;) die heilige Schrift selbst wird sich dann als das Gnadenmittel erweisen, wodurch der heilige Geist uns erleuchtet, und die höhere Erkenntniß schenkt, ohne die freylich alles Lesen, Forschen und Meditiren vergeblich seyn würde.

---

rica, und salutaris s. fidei, welche letztere, (nicht zu verwechseln mit der notitia sensus mystici,) den assensum und die fructus lectionis einschloß. S. Baier Prol. C. II. §. 41.

Ob man nun hiernach mit dem Lehrbuche sagen könne, daß die Auslegung ganz der Vernunft angehöre? das möchte manchen Zweifeln unterliegen. Ist die Wiederherstellung der Gesundheit ganz das Werk der Arzeneyen, weil diese allerdings das Mittel sind, die Kräfte der Natur zu einer die Heilung fördernden Thätigkeit anzuregen, oder gar der Arzneykunst, weil diese die Art ihrer Anwendung auf Regeln bringt? — Doch, jene Frage scheint überhaupt von keiner großen Erheblichkeit, und wir können dieselbe um so eher beseitigen, da wir die Lehre vom Vernunftgebrauche noch für sich zu erörtern haben.

F. Vernunftgebrauch.

§. 31. a.

Es giebt wohl wenige Außerungen der ältern Dogmatiker und der in ihren Ton einstimmenden neuern Theologen, die in unserer Zeit so mißfällig vernommen werden, als die Art, wie sie die Vernunft herabsetzen, und von allem Antheil an der Erkenntniß göttlicher Dinge scheinen ausschließen zu wollen. Manche sind daher gutmüthig genug gewesen, wenigstens unsere Reformatoren von solcher Thorheit freyzusprechen, und sie aus der Reihe der Vernunftfeinde in die ihrer Vertheidiger und Apostel zu versetzen. Dieß mag auch guten Grund haben, aber nicht in ihrem Sinn; vielmehr, neben den wenigen Stellen, in welchen Luther der Vernunft Rühmliches nachzusagen scheint, ließe sich aus seinen Schriften eine reiche Blumenlese sammeln von solchen, die Alles überbieten, wodurch sich Neuere an der Vernunft versündigt haben sollen. Erst

da die, von Luther lebhaft bekämpfte, Aristotelische Philosophie in unserer Kirche ihr Haupt wieder zu erheben anfing, bemühte man sich auch, den gegen sie und gegen die Vernunft erhobenen Tadel einzuschränken*); mit dem Entstehn und Wachsthum eigenthümlicher Schulen, — der Cartesianischen in Holland, der Leibnitz-Wolfischen in Deutschland, — wuchs auch das Ansehn der Vernunft; bey dem Uebergewichte endlich, was das philosophische Interesse besonders seit Kant unter uns gewonnen hat, wurde sie eben so hoch über die Offenbarung gestellt, als vorher derselben untergeordnet. Der Streit über die Rechte der Vernunft läßt sich daher gewissermaßen als einen Streit der Theologie und Philosophie betrachten, die beide streben, die Ansprüche ihrer eigenthümlichen Erkenntnißquelle geltend zu machen; und die Erfahrung scheint zu bestätigen, was einer unsrer ersten Philosophen meint**), daß, wenn ihnen zu nahe getreten wird, die philosophische Entrüstung fast noch größer sey, als die theologische: Statt an derselben Theil zu nehmen, wollen wir uns lieber deutlich zu machen suchen, was denn die ältere Dogmatik meinte, wenn sie die Vernunft als Princip der Religion und Theologie schlechthin verwarf, was die Philosophie, wenn sie dieselbe dafür erklärt? Vielleicht dürfte sich zeigen, daß Beides mit einander bestehen kann, wenn man sich nur versteht, und

*) Es war die philosophische Facultät in Helmstädt, die Daniel Hoffmann, durch nicht ganz löbliche Mittel, zum Widerrufe zwang, so wie es die Herrschaft der Aristotelischen Schulphilosophie auf den deutschen Universitäten war, die ihn, Schilling, und Andere zu Behauptungen fortriß, die Jene niederkämpfen mußten, wenn sie des angeschuldigten Fehlers nicht geständig seyn wollten. Vergl. in Walchs Religionsstreitigk. außer der im Lehrb. angeführten Stelle die ausführlichere Erzählung, Th. 3. S. 514 u. f., nebst Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, B. XVII. C. VI. 16 — 27.

**) Jacobi, v. göttl. Dingen, S. 86. (der Ausg. v. 1811.)

daß der Streit vorzüglich aus der Vermischung verschiedenartiger Dinge oder daraus hervorgeht, daß beide Theile, ihre Gränzen überschreitend, sich Eingriffe in ein fremdes Gebiet erlauben.

Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen *), wie es ein wesentlicher Bestandtheil des Christlichen Bewußtseyns sey, daß wir uns ohne die Erlösung in einem Zustande der Trennung und Entfernung von Gott finden, der sich in allen Kräften und Thätigkeiten unserer Seele ausspricht. Ohne die Wiedergeburt, die uns zu einer neuen, höhern Lebensstufe erhebt, fühlen wir uns eben so unvermögend, das Göttliche wahrhaft zu erkennen, als es wahrhaft zu lieben und zu wollen. Gehen wir hiervon aus, und nehmen es in dem ernsten, strengen Sinne, wie es der ursprüngliche Protestantismus im Gegensatze des Katholicismus nahm **), und nennen wir die Erkenntnißkraft des Menschen, außer Verhältniß zur Erlösung betrachtet, menschliche Vernunft, natürliche Vernunft, (Beywörter, die von Luther und den ältern Theologen gern hinzugefügt, und in diesem Zusammenhange immer verstanden werden:) so werden wir nothwendig auf die Behauptung geführt, daß die Vernunft, in göttlichen Dingen blind, nicht über dieselben richten, also nicht Princip der Theologie seyn könne. Man vergesse nur nie, daß wenn vom Unvermögen der Vernunft geredet wird, dieselbe im Gegensatze gegen das Licht der Gnade verstanden werden muß; dann wird man das Urtheil der ältern Theologen weder bloß subjectiv finden, — wenigstens geht es von einer dem Christenthume wesentlichen Grundanschauung aus, — noch inconsequent, — denn es hängt, wie auch De Wette bemerkt, mit dem, was unsere Kirche von

*) S. 139, 238, 348, u. f.

**) S. 280.

den natürlichen Kräften des Menschen und namentlich dem Willen lehrt, zusammen, einer Lehre, der sie in keinem Puncte untreu geworden ist*); — man wird es richtig finden müssen, daß sie den Glauben nicht als ein Werk der Vernunft betrachten, sondern der Gnade und des heiligen Geistes, der den an sich dem Glauben widerstrebenden Erkenntnißkräften eine andre Richtung gebe; und es wird sich zeigen lassen, daß diese Lehre wirklich in vielen der dafür angeführten Schriftstellen, (z. B. 1 Corinth. II, 14; III, 18, 19, u. a.) enthalten sey, wenn auch nicht so buchstäblich, wie man meinte, in ihren Worten.

Der Philosophie dagegen ist dieser, dem Christlichen Bewußtseyn so wichtige Gegensatz von Natur und Gnade fremd, sie fragt nicht, wie der Mensch zu einer gewissen Erkenntniß gelangt seyn, was die Entwickelung derselben bedingt haben möge; sie betrachtet die Erkenntniß, in deren Besitz er ist, so weit sie selbige aus Vernunftprincipien ableiten kann, als Eigenthum der menschlichen Ver-

*) Denn auch die Auslegung der heiligen Schrift machte sie ja abhängig von dem Beystande des heiligen Geistes, und daß ihr Widerspruch gegen die Calvinische Prädestinationslehre auf Schriftstellen, nicht auf Vernunftprincipien beruhte, ist gegen Krause schon von Bretschneider (Entwickelung, §. 27) erinnert worden. Dagegen möchte man wohl fragen, wie doch De Wette, der den Zusammenhang mit dem Dogma de servo arbitrio nicht verkennt, dieselbe Lehre, die er §. 56 bloß übertrieben findet, und der Pelagianischen und katholischen vorzieht, hier als einseitig, inconsequent, auf falschen Begriffen beruhend, so ganz verwerfen könne, zumal da selbst der dort angegebene Grund der Mißbilligung hier hinwegfällt. Denn man kann nicht sagen, daß die ältern Theologen die endliche Kraft der Vernunft als gar keine angesehen haben, (wie dort die endliche Kraft des Willens;) vielmehr behaupteten sie ein gewisses natürliches Licht, obwohl getrübt und verfinstert.

nunft *). Sie kann also freylich nicht lehren, daß die Vernunft in Religionssachen keine Stimme habe, daß sie sich beschränken müsse, anzunehmen, was ihr von außen her gegeben werde; sie nennt den Glauben selbst einen Act der Vernunft, und erkennt in manchen Dogmen nur das Werk der Vernunft.

Stehen diese Urtheile der Philosophie und der Dogmatik in einem wahren Widerspruch? Nein! Denn ihr Subject ist nicht dasselbe. Der Streit läßt sich schlichten, wenn wir sagen: die erleuchtete Vernunft ist allerdings nicht blind in Sachen des Glaubens, wohl aber die unerleuchtete; letztere meint der Dogmatiker, wenn er von menschlicher Vernunft spricht; der Philosoph dagegen meint das reine Vermögen, abgesehen von seinem Zustande, von seiner gehemmten oder geförderten Wirksamkeit; vielleicht meint er eben die erleuchtete Vernunft, und nennt die unerleuchtete vielmehr Unvernunft.

Der Streit gehört um so weniger zu den unauflöslichen, da die Dogmatik nie so weit gehn darf, zu behaupten, daß

*) Vergl. Kant an Jacobi, (in Jacobis Werken, B. III. S. 522.) „Ob Vernunft, um zu diesem Begriffe zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche, übernatürliche innere Einwirkung, habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann eben sowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch bloße Vernunft überzeugen kann."

die Vernunft, als eine dem Menschen anerschaffene Kraft, mit der Gotteserkenntniß in Widerstreit sey. Nur die Richtung ist verkehrt, die sie in uns genommen hat, die Kraft an sich ist göttlicher Art; sonst müßte sie im Wiedergebornen ja vertilgt werden, sonst müßte Christus ohne Vernunft gewesen seyn, und wir müßten einen absoluten Gegensatz der Natur und der Gnade behaupten, was Manichäisch wäre. Dagegen wird der Philosoph nicht leugnen wollen, daß die Vernunft von außen angeregt, geweckt, erzogen werden müsse; daß sie leicht, ja gewöhnlich auf allerley Abwege gerathe, und in dem Labyrinthe trüglicher Meinungen eines Wegweisers bedürfe, er wird gestehn, daß das Christenthum um jene Anregung, Erziehung, Zurechtweisung, die größten Verdienste habe, und daß die Vernunft ohne das Christenthum nicht vermögen würde, was sie, nach seiner Ansicht, etwa jetzt vermag. Sollte es darnach nicht zur gegenseitigen Anerkennung zu bringen seyn, daß Beide, nur auf verschiedene Weise, ungefähr Dasselbe sagen?

Die an sich einfache Sache wird aber verwickelter, wenn die Theologie sich auf philosophische Bestimmungen einläßt, ohne diese wenigstens von den theologischen gehörig zu scheiden; oder wenn die Philosophie der Dogmatik ihre Sprache, ihre Begriffsbestimmungen aufdringt, vergessend, daß sie ganz andre Bedürfnisse hat; nicht von dem Falle zu reden, daß sich der Unglaube oder die Abneigung gegen das Christenthum der Philosophie bloß als Waffe bedient, und ihre Polemik in scheinbar philosophische Lehrsätze kleidet, was wir hier, wo unsere Aufgabe ist, das Christliche Bewußtseyn darzustellen, bey Seite setzen dürfen.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß man gegen die Aussprüche der ältern Theologen aus einem Begriffe der Vernunft argumentirt, der noch ziemlich jung, nichts weniger, als allgemeingültig, und von dem erst auszumachen ist, in-

wiefern er richtig und haltbar sey*). Mag er aber auch für den Philosophen, — zumal den Philosophen einer gewissen Schule, — einen guten Grund haben, folgt daraus, daß auch die Theologie ihn recipiren muß? Die Sprache einer Wissenschaft muß sich nach dem System ihrer Begriffe, dieses nach ihren Gegenständen und der ihr eigenthümlichen

*) Dieß gilt z. B. auch von der jetzt so gewöhnlichen Erklärung, nach der die Vernunft ein Vermögen der Erkenntniß des Uebersinnlichen (oder der Ideeen) seyn soll, welche vorausgesetzt denn freylich leicht zu zeigen ist, daß man der Vernunft das Vermögen, das Uebersinnliche zu erkennen, nicht absprechen dürfe. Ob dieß aber ein realer Begriff sey, d. h. ob es ein eigenthümliches Vermögen im Menschen gebe, dessen wesentliches und unterscheidendes Merkmal ist, daß er das Uebersinnliche dadurch erkenne, und wie es mit dieser Erkenntniß eigentlich zugehe: das ist eine Frage, die Vielen gar nicht einzufallen scheint. Und doch ist jener Begriff erst mit einigen neuern Systemen in Umlauf gekommen, mit deren Lehrsätzen er so zusammenhängt, daß sich bezweifeln läßt, ob er auch außer diesem Zusammenhange festgehalten werden kann; ja, der Philosoph, dem der Begriff eines höhern Wahrnehmungsvermögens für das Uebersinnliche eigentlich angehört, Jacobi, ist erst spät mit sich selbst darüber einig geworden, dasselbe Vernunft zu nennen. Vor Kant verstand man so ziemlich allgemein unter Vernunft das, was Reimarus (im zweyten Abschnitt seiner Vernunftlehre) als Wesen derselben darzuthun sucht, die Kraft zu reflectiren, eben dasjenige Vermögen, dessen Thätigkeit die Logik, im hergebrachten Sinne des Worts, darstellen sollte. Kant selbst kam auf den Begriff der Vernunft, als eines Vermögens der Ideeen, nur dadurch, daß er fand, der logischen Function des Schließens entspreche eine transcendentale Function, vermöge der sie zu allem Bedingten die Totalität der Bedingungen, also das Unbedingte, voraussetze und suche; und daß ihm dieß zwar ein Attribut, aber nicht das constituirende Merkmal der Vernunft war, erhellt aus der Vergleichung anderer, gelegentlich von ihm gegebenen Erklärungen; kann doch selbst die praktische Vernunft mit ihrem Imperativ (der nichts ist, als der Satz des Widerspruchs auf die Maximen menschlicher Handlungen angewendet) unter jenen Begriff nicht subsumirt werden! Um so weniger kann man es andern Philosophen verdenken, wenn sie wieder davon abgegangen

Betrachtungsweise derselben richten *). In der Dogmatik muß Alles darauf bezogen werden, daß sie sey, was sie seyn soll, ein möglichst entsprechendes Bild des Christlichen Bewußtseyns. Ist diesem nun nichts wichtiger, als der Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen, des Verderbens und der Erlösung, der Natur und der Gnade: so müssen der dogmatischen Reflexion auch die Aeußerungen des Erkenntnißvermögens unter jenen Gegensatz fallen; so kann sie die entgegengesetzten Zustände der Erleuchtung und der Verfinsterung nicht auf dasselbe Princip beziehn; sie sieht in dem einen das Werk der zerrütteten menschlichen Natur, in dem andern des heiligen Geistes. Daß es doch dasselbe menschliche Vermögen ist, was sich in diesem doppelten Zustande befindet, ist eine Erwägung, die zu wenig Interesse für sie hat, als daß sie den Namen der Vernunft dafür aufzusparen nöthig fände; noch weniger ist sie veranlaßt, auf die weiteren Unterscheidungen einzugehn, die der Philosoph hier etwa vor-

---

sind, und die mancherley Erklärungen der Vernunft mit neuen vermehrt haben; auffallen aber muß es, wenn Einige von den ihrigen reden, als könne es gar keine andern geben. Sind doch nicht einmal darin Alle einig, daß die Vernunft das höchste unter den menschlichen Erkenntnißvermögen und namentlich über den Verstand zu setzen sey; (Vergl. Fr. Schlegel, in der bekannten Recension von Jacobis Buch von den göttl. Dingen, im Deutsch. Mus. 1812 Jan. S. 96; Schelling, Denkmal von Jacobis Schrift v. d. g. D. S. 138—145).

*) So folgt z. B. die protestantische und die katholische Dogmatik in der Lehre von der Rechtfertigung jede ihrem besondern Sprachgebrauch; derselbe ist aber nicht willkürlich, sondern wird durch die eigenthümlichen Grundansichten, wovon sie ausgehen, bestimmt. Aber auch unter den philosophischen Wissenschaften könnte z. B. die Logik andern Rücksichten folgen, nach welchen sie den Begriff der Vernunft bildet, als die Transcendentalphilosophie, weßhalb Fries (System der Logik, §. 80; Anthropologie, §. 41, 3) die logische Vernunft von der Vernunft im Sinne der Vernunftkritik unterscheidet.

nimmt. Um so stärker fühlt sie das Bedürfniß, zu den Benennungen der göttlichen Gnade, des heiligen Geistes, inwiefern die Erleuchtung auf sie zurückgeführt wird, eine correspondirende Beziehung des Entgegengesetzten zu finden. Welche? Die Schrift redet vom Fleisch, vom psychischen Menschen, von der Weisheit der Welt: Ausdrücke, die in diesem Zusammenhange ihr Unbequemes haben. Die ältere Dogmatik wählte daher den Ausdruck: menschliche Vernunft. Heiliger Geist, — menschliche Vernunft, das sind für sie reale Gegensätze, gegründet im religiösen Bewußtseyn, was sie darzustellen hat; Vernunft überhaupt ist für sie eine Abstraction, bey welcher von Demjenigen abgesehen ist, was den Philosophen wenig angehn mag, sie aber am allermeisten interessirt. Darf nun der Philosoph jenen Begriff der menschlichen Vernunft ohne Weiteres der Einseitigkeit, der Unrichtigkeit zihen? Wohl eben so wenig, als der Theologe den Begriff des Philosophen, wenn er nach Rücksichten, die ihm vor andern wichtig sind, die Vernunft vom Verstande und der Urtheilskraft geschieden hätte. Denn könnte der Dogmatiker nicht auch sagen, diese Unterscheidung sey leer, weil sich das menschliche Unvermögen nicht weniger in seinen Begriffen und Urtheilen zeige, als in dem, was der Vernunft eigenthümlich seyn solle? Es können Gegensätze und Eintheilungsgründe für die Dogmatik sehr bedeutend seyn, die es für die Philosophie nicht sind, und umgekehrt; daher darf Keine der Andern zumuthen, ihre Begriffsbestimmungen ohne Weiteres anzunehmen, oder die Beweise und Gegenbeweise anzuerkennen, die aus solchen, ihr fremden Begriffen abgeleitet sind.

Jedoch ist unsre Meinung nicht, die Nothwendigkeit eines dauernden Zwiespalts zwischen dem dogmatischen und philosophischen Sprachgebrauche zu behaupten. Vielmehr, jene Veranlassung, von der wir sagten, daß die Dogmatik sie in sich selbst nicht fände, den Namen der Vernunft für

das in beiden Zuständen, der Sünde und der Gnade, identische Vermögen aufzusparen: diese könnte sie wohl in der Stimmung und in den herrschenden Vorstellungen einer Zeit finden, in der sich die Philosophie und der philosophische Sprachgebrauch eine so überwiegende und allgemein verbreitete Geltung erworben hat, daß der dogmatische darüber fast in Vergessenheit gerathen ist. Aus diesem Grunde dürfte es nicht zu billigen seyn, sich ohne nähere Bestimmung von der Vernunft auf die Weise auszudrücken, wie Luther that und thun durfte. Denn warum Mißverstand und Anstoß erregen, wo er sich vermeiden läßt, ohne der Sache selbst im Mindesten etwas zu vergeben? *).

Bedenklich aber ist es, gewisse philosophische Erklärungen und Unterscheidungen schon in die Dogmatik aufzunehmen, um darauf Bestimmungen über den Vernunftgebrauch zu gründen, deren praktischer Nutzen eben so zweifelhaft seyn möchte, als ihre Uebereinstimmung mit dem kirchlichen System. So haben Neuere der alten Lehre vom Unvermögen der Vernunft die Ansicht untergelegt, daß nicht die Reflexion,

*) Am wenigsten möchte es angemessen seyn, im populären Vortrage, bey Predigten, oder im Jugendunterricht, die Vernunft herabzusetzen oder zu vertheidigen. Denn vom Mißbrauche der Vernunft wird unter dem Volke im Allgemeinen nicht so viel zu fürchten seyn, und wenn es in einzelnen Fällen wäre, so ist es nützlicher, ihn hier im Einzelnen aufzudecken, als sich in allgemeinen Tadel zu ergießen. Was aber den Gebrauch der Vernunft betrifft, so giebt es sich damit unter Menschen, die im Stande sind, sie zu gebrauchen, in der Regel von selbst, und es ist wohl eben so überflüssig, besonders darzuthun, daß man beym Lesen der Schrift die Vernunft, als daß man beym Sehen das Auge, beym Tragen die Hände brauchen solle. Eine wichtigere Frage ist, wie man sie brauchen soll, und da sollte man bey der viel angeführten Stelle: prüfet die Geister, nicht vergessen, das vom Apostel (1 Joh. IV, 2, 3) angegebene Kriterium der Prüfung, das Bekenntniß Christi, in Erinnerung zu bringen.

ſondern das Gefühl Sitz und Quelle der Religion ſey. So wahr dieß iſt, ſo drückt es doch den Sinn derſelben nicht aus. Die ältern Theologen hielten das Herz mit Recht für eben ſo bedürftig der Wiedergeburt, als den Verſtand, ja leiteten die verkehrte Richtung des Verſtandes eben von der Herrſchaft der böſen Luſt im Herzen ab *). Nicht weiter möchte uns die jetzt ſo gewöhnliche, aber darum nicht eben ſo klare und bewährte Unterſcheidung der Vernunft und des Verſtandes führen, wobey nur Letzterem alles Schlimme aufgebürdet wird, oder die im Lehrbuche zum Grunde gelegte Unterſcheidung des idealäſthetiſchen und des reflectirenden Vermögens der Vernunft. Die Dogmatik wird am beßten thun, wenn ſie ſich begnügt, für alle ſolche Unterſcheidungen, die verſucht ſind, oder verſucht werden möchten, ein rein theologiſches Princip aufzuſtellen. Da wir nämlich die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft nur in göttlichen Dingen blind und unvermögend finden, nicht in weltlichen und irdiſchen, ſo dürfen wir behaupten: je näher die Beziehung iſt, worin eine gewiſſe Function des menſchlichen Erkenntnißvermögens zu den göttlichen Dingen ſteht, — ſo daß es von ihrem Gebrauch oder Nichtgebrauch, ihrer richtigen oder unrichtigen Anwendung abhängt, ob und wie weit wir das Göttliche erkennen werden, — um ſo mehr muß es in Hinſicht derſelben vom menſchlichen Verderben afficirt gedacht werden, (nicht an ſich, ſondern in Anſehung ſeiner Wirkſamkeit, und der in dem natürlichen Menſchen angenommenen Richtung;) je mehr ſich eine Function gegen das Göttliche und deſſen Erkenntniß in-

*) Vergl. Buddei L. I. C. II. §. 33. Not. „In rebus divinis, quae πνευματικῶς diiudicandae sunt, ratio sibi relicta caeca est, adeo ut homo ψυχικός nihil eorum, quae sunt spiritus Dei, percipere valeat; quinimmo, cum eiusmodi hominum intellectus pravarum cupiditatum obnoxius sit dominio, non potest non, quod spiritus S. de consilio Dei, homines ad salutem perducendi, docet, reiicere.“

different verhält, um so weniger hat man Grund, Verdacht gegen sie zu fassen *).

Nun kann man wohl sagen, daß die logischen Functionen mehr zu der zweyten Classe gehören; wie denn auch Niemand wird behaupten wollen, daß die Gesetze der Identität und des Widerspruchs vor dem Sündenfalle keine Gültigkeit gehabt hätten, oder sie für den Wiedergebornen verlören. Deßhalb, und weil es scheint, daß die Dogmatik zwar als Wissenschaft unter den allgemeinen Gesetzen des wissenschaftlichen Zusammenhangs stehen muß, als positive Wissenschaft aber nicht aus Vernunftprincipien construirt werden kann, sondern ihren Stoff aus der Geschichte, der Schrift, der innern Erfahrung zu nehmen hat: haben Manche einen formalen und materialen Vernunftgebrauch unterschieden, und ersteren uneingeschränkt, letzteren aber entweder gar nicht, oder nur mit Einschränkungen zugelassen. Aber auch dagegen ist nicht ohne Grund, (obwohl nicht von Allen mit gleichem Grunde **),) erinnert worden, daß beide

*) Um keinen Anstoß oder Widerspruch zu erregen, wollen wir ein Beyspiel, nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Gebiet des Möglichen, entlehnen. Man denke sich also Jemanden, der sich, dem Glauben abgeneigt, den Unterricht von Kants Kritik der reinen Vernunft so zu Nutze gemacht hätte, daß er dem Unbedingten nicht bloß auf dem theoretischen sondern auch auf dem praktischen Gebiete die Bedeutung einer bloß regulativen Idee beylegte, also behauptete, die Idee des höchsten Guts könne eben so wenig einen praktischen, als die einer schöpferischen Vernunft einen theoretischen Vernunftglauben begründen: welche Function seines Erkenntnißvermögens wäre es, die man zunächst als von seinem Unglauben afficirt denken müßte? Wäre es nicht eben diejenige, mittelst deren er sich von der Realität des Unbedingten hätte überzeugen müssen, wenn er sie nicht bloß auf das Bedingte, als das vermeintlich allein Reelle, bezogen hätte?

**) Denn völlig consequent und nothwendig ist diese Behauptung nur von Seiten derer, die in den Vernunftideeen das Product, gleich-

nicht getrennt, mithin der eine nicht zugegeben werden könne ohne den andern; man kann hinzusetzen, daß es einen formalen Vernunftgebrauch giebt, der dem Christenthum eben so entgegen, als eine gewisse Art des materialen Vernunftgebrauches für dasselbe unverfänglich ist. Obwohl sich nun die Darstellungsweise älterer Dogmatiker*) allenfalls gegen diesen Einwurf vertheidigen ließe, so dürfte es doch besser seyn, auch diese Unterscheidung, als dem Boden, nicht der Dogmatik, sondern der Philosophie entsprossen, aufzugeben, und sich fürs erste ganz auf die Bestimmungen zurückzuziehn, die wir in den ältesten Darstellungen des kirchlichen Lehrbegriffes finden, da man verschiedene Functionen, (Kräfte), des Erkenntnißvermögens noch gar nicht, und auch den verschiedenen Vernunftgebrauch nicht nach philosophischen Rücksichten schied.

So reden z. B. Gerhard und Quenstedt nicht von formalem und materialem, sondern dieser von einem usus instrumentalis und normalis, jener von einem usus organicus, catasceuasticus und anasceuasticus; den usus instrumentalis oder organicus lassen sie zu; den usus cata-

---

sam den Reflex, derselben Thätigkeit oder derselben Gesetze wiedererkennen, durch welche Einheit und Zusammenhang in unsre Vorstellungen kommt; inconsequent aber bey denen, die Vernunft und Verstand scharf entgegensetzen, indem sie sich Erstere als eine Art von Sinn vorstellen, die Function der Verknüpfung zu einem Ganzen der Erkenntniß aber dem Verstande zuweisen.

*) Der Lehrtropus der Dogmatiker der mittlern Zeit, — z. B. Musäus, Baiers, Hollaz, Buddeus's, Baumgartens, im Ganzen auch Carpovs u. A. — ist der: man unterschied Vernunft im subjectiven und im objectiven Sinne; erstere (das Vermögen), lehrte man, sey subiectum recipiens, nicht principium ex quo; die Christliche Religion müsse zwar mit oder durch die Vernunft erkannt, könne aber nicht aus ihr hergeleitet werden. Unter der zweyten verstand man den Inbegriff der Vernunftprincipien; (so wenigstens

scenasticus ordnet Gerhard der Schrift unter; der usus normalis und anascenasticus wird, in Beziehung auf die geoffenbarten Wahrheiten, zurückgewiesen.

Die Vernunft, als das, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, (bey diesem Begriffe bleiben wir hier stehen; was sie nach ihrem innern Wesen sey, möge der Philosoph ausmachen); die Vernunft ist das Organ, mittelst dessen wir uns die Offenbarung aneignen. Wie das Licht durchs Auge, der Schall durchs Ohr, so nehmen wir den Christlichen Glau-

---

die Meisten; Carpov den Zusammenhang derselben, nach Leibnitz, der die Vernunft erklärt als l'enchainement des vérités, particulièrement de celles, ou l'esprit humain peut atteindre naturellement). Diese theilte man wieder in formale, — die logischen, rhetorischen, hermeneutischen, u. s. w. — und materiale, oder, wie man sie auch nannte, organische und philosophische. Die ersten, lehrte man, würden bey der Erklärung und Begründung dogmatischer und moralischer Wahrheiten mit vollem Rechte zugezogen; was die zweyten betrifft, so müßten die eigentlichen reinen Glaubenssätze zwar allein aus der Schrift abgeleitet und bewiesen werden, dabey dürfe man sich aber jener, unter gewissen Bedingungen, als Hülfssätze bedienen. (Sicut ex Scriptura S., tanquam principio perspicuo, conclusiones theologicae recte deducuntur, ita in argumentationibus eiusmodi non solum principia rationis formalia utiliter adhibentur, sed etiam principia rationis materialia recte usurpantur: modo cum particularia aut singularia sunt, principio universali theologico subiungantur, universalia vere rationis principia non alia adhibeantur, quam quae absolutae necessitatis sunt, ita ut oppositum manifestam importet contradictionem; Baier. Prol. II. §. 46. Der Mißbrauch philosophischer Principien bestehe nämlich meistens darin, daß man Sätze, als allgemein, geltend mache, die doch nicht wahrhaft allgemein, sondern nur für ein gewisses Gebiet gültig wären; cf. Hollaz. Prol. III. Quaest. 4. ibiq. Not. Formale und materiale Principien lassen sich leichter unterscheiden, als formaler und materialer Vernunftgebrauch, und letztere wurden von jenen Theologen keineswegs schlechthin verworfen.

ben durch die Vernunft in uns auf *). Alles, was dazu erforderlich ist, begreifen wir in dem usus organicus oder instrumentalis; also nicht bloß, was man den formalen Vernunftgebrauch zu nennen pflegt, die logische Auffassung und Anordnung der aus der Schrift gezogenen Glaubenssätze. Denn obwohl die Erkenntniß ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs ein Werk der Vernunft, und dieß die Seite ist, von der ihre organische Thätigkeit am häufigsten angesehen wird **), so fehlt es doch nicht an Stellen, wo die ältern Theologen ausdrücklich mehr dazu rechnen ***). Wovon also gezeigt werden kann, daß es nothwendig sey, damit die geoffenbarte Religion gleichsam unser Eigenthum werde, das gehört mit zum organischen Gebrauche der Vernunft; und wir haben nur dieß festzuhalten, daß sie in Verhältniß zur Offenbarung nicht als Princip, sondern als Werkzeug, nicht als das Licht, sondern als das Auge zu betrachten ist ****),

*) Sine usu rationis nemo in theologia versari potest; neque enim brutis aut animalibus, rationis expertibus, proponenda est theologia. Uti itaque homo sine oculis non potest videre, sine auribus non potest audire, ita sine ratione, sine qua ne quidem homo est, non potest percipere, quae fides complectitur. Quenst. P. I. C. III. S. II. Porism. 2.

**) So beweist z. B. Carpov (§. 454, 455,) die Nothwendigkeit des Vernunftgebrauchs bloß daraus, daß wir ohne sie, als die facultas, nexum rerum perspiciendi, auch den nexus, qui inter veritates theologicas datur, nicht würden einsehn können.

***) Z. B. Gerhard in der im Lehrb. Not. c. angeführten Stelle: „Organicus usus est, si grammaticam vocum proprietatem, dialecticam ordinis observationem, rhetoricam figurarum expositionem, et physicam rerum naturalium cognitionem ex disciplinis philosophicis haustam ratio nostra secum afferat ad erudendum divinae sapientiae thesaurum in scripturis reconditum.“

****) Doch wollen wir nicht streiten, wenn Jemand die Vernunft an sich und in gewisser Hinsicht auch ein Princip und ein Licht nennen will, wie auch die ältern Theologen gethan haben; wir

und zwar ein Auge, was des Arztes bedarf, für welches es aber kein kräftigeres Heil- und Erregungsmittel giebt, als eben das Licht der Offenbarung selbst.

Daraus folgt aber, daß sie sich nicht zur Norm und Richterin aufwerfen darf, sondern sich dem geoffenbarten Worte Gottes subordiniren muß. Sie ist die Schülerin, die, wie Luther sagt, die Propheten und Apostel muß lassen auf dem Pulte sitzen, und hienieden zu ihren Füßen hören, was sie sagen, nicht sagen, was sie hören sollen. Kann Derjenige, der den rechten Weg verlor, seinen Führer zurecht weisen? Kommt dem Geisteskranken ein Urtheil zu, in welchen Dingen sein Arzt Recht habe, oder irre? Ganz abgesehen also von der Frage, ob die Vernunft an sich im Besitze von Principien sey, nach denen sie sich zu einer Kritik der geoffenbarten Lehre berechtigt halten darf, und wie weit diese etwa reichen, folgt doch aus der kirchlichen (der Erfahrung keineswegs widerstreitenden) Ansicht von der Vernunft, als einer kranken, gestörten, von ihrer wahren Richtung abgekommenen, daß ein normaler Gebrauch derselben nicht zugelassen werden kann.

Dieß wird aber mehr Licht gewinnen, wenn wir mit Gerhard die zwiefache Anwendung der Vernunft, zur Ausmittelung und Begründung des Wahren, und zur Entdeckung und Nachweisung des Falschen, ihren usus catasceuasticus und anasceuasticus, in Erwägung ziehen; obwohl wir hierbey den Grundgedanken von der Einkleidung unterscheiden müssen; denn während jener für den evangelischen Lehrbegriff fortdauernd gültig bleibt, kann diese den Einfluß der vormals herrschenden Ansicht vom Wesen der religiösen Erkenntniß nicht ganz verleugnen.

---

wollen nur das Verhältniß der Receptivität bezeichnen, worin sie zur Offenbarung, als subiectum informationis, gedacht wird.

Man gab nämlich zu, daß der Vernunft an sich die Fähigkeit beywohne, auch durch den Fall nicht ganz verloren sey, (vielmehr, hätte man hinzufügen mögen, sey und werde dieselbe von der göttlichen Gnade unterhalten, entwickelt und erhöht), gewisse Wahrheiten der Religion, zumal nachdem sie ihr durch Offenbarung gegeben worden, auch durch sich selbst als vernunftgemäß einzusehn und darzuthun. Warum nun sollten wir sie nicht fortwährend dazu gebrauchen? Liegt es nicht selbst in der Aufgabe einer immer vollkommneren Aneignung der Religion, daß wir sie dazu gebrauchen? Nur behauptete man, theils, daß die Theologie in dieser Hinsicht von der Vernunft nicht abhängig sey, denn sie finde dieselben Wahrheiten auch in der ihr eigenthümlichen Erkenntnißquelle, der Schrift, theils, daß das Vermögen der Vernunft große Einschränkungen leide, sowohl extensiv, — es seyen nur gewisse Artikel, die sogenannten articuli mixti *), die sich auch aus bloßer Vernunft erkennen ließen, — als intensiv, hinsichtlich der Reinheit, Vollkommenheit, Sicherheit der Erkenntniß, wie davon die Geschichte der Philosophie, zumal der vorchristlichen, hinlänglich Zeugniß gebe. Deßhalb dürfe man weder die Gränzen der Vernunfterkenntniß für die Gränzen der Wahrheit halten, also nicht etwa verwerfen, was sich aus ihr nicht ableiten lasse, (die articulos puros, die uns allein durch Offenbarung kund werden), noch dürfe man derselben völlig vertrauen; vielmehr müsse sie aus der Offenbarung ergänzt, bestätigt, berichtigt werden. Z. B. fände Jemand ein Leben nach dem Tode aus Vernunftgründen zwar glaublich, aber ungewiß,

*) Gegen diese äußere Scheidung bestimmter articuli puri und mixti dürfte freylich Manches einzuwenden, und vielmehr an allen Artikeln verschiedene Seiten zu unterscheiden seyn, von denen sie der Vernunft theils angehören, theils nicht. Deßhalb ist der usus catascenasticus auch nicht bloß auf die Lehrsätze der sogenannten natürlichen Theologie einzuschränken.

so machte der, der selbst vom Tode auferstanden, ihn dessen sicher; oder sähe er ein, daß eine Versöhnung nothwendig sey, wüßte aber nicht, wie sie zu Stande kommen solle, so belehrte ihn darüber die Schrift; oder führte sein Nachdenken ihn zwar auf eine erste Weltursache, aber als ein nothwendiges Wesen ohne Persönlichkeit, wie Viele glauben, daß die Vernunft dahin gerathen müsse *), so ließe er lieber seine Philosophie, als sicher irrig, fahren, und traute dem, der an des Vaters Brust gewesen ist, (Joh. 1, 18), und uns ein Vaterherz voll Liebe, eine Vorsehung, die auch die Haare auf unserm Haupte gezählt hat, kennen und glauben lehrt. Also, wir billigen und fordern einen usus catasceuasticus, unterwerfen ihn aber der Schrift.

Aber nicht bloß als ein Vermögen, das Wahre zu erkennen, weit öfter scheint sich die Vernunft als ein Vermögen darzustellen, das Falsche zu entdecken und zu widerlegen; woher es Gelehrte gegeben hat, die, bemerkend,

*) „Es kann zugegeben werden, daß der Begriff der ersten Ursache der Vernunft so zu sagen angeboren, oder ursprünglich eingepflanzt und von ihr unzertrennlich sey. Dieser Begriff einer ersten Ursache aber ist noch von ganz unentschiedener Art, und leidet eine doppelte, durchaus verschiedene Deutung; und an der Wahl zwischen diesen beiden verschiedenen Deutungen ist gerade Alles gelegen. Die Vernunft, sich selbst allein folgend, auf dem Wege des reinen Denkens, verwickelt sich bey der Betrachtung und Behandlung dieses Begriffs unvermeidlich (?) in die eigenen Schlingen, geräth in die Irrgänge einer ihr selbst ohne höhere Hülfe unauflöslicher Nothwendigkeit, verliert sich in den leeren Ungrund; und jener erhabene Begriff der ersten Ursache sinkt herab zu dem eines nothwendigen Wesens ohne Persönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte. Auf der andern Seite aber verklärt sich der Begriff der ersten Ursache, durch die Stimme des Gewissens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher sind, als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes. Diese doppelte Auslegung des Begriffs der ersten Ursache ist der Scheideweg, welcher je-

wie viel stärker gewöhnlich der antithetische, als der thetische Theil unserer Demonstrationen ist, gemeint haben, die Vernunft verstehe überhaupt nur, niederzureißen, nicht aufzubauen *). Inwiefern sie nun gebraucht wird, die dem Christenthume widerstreitenden Meinungen in ihrer Grundlosigkeit und Nichtigkeit darzustellen, muß dieser ihr usus anasceuasticus gebilligt werden, vorausgesetzt, daß sie dabey von keinen Grundsätzen ausgeht, die selbst mit der Offenbarung in Widerspruch stehn; wenigstens könnte

der Philosophie vorgelegt wird, die große und entscheidende Wahl zu treffen." Fr. Schlegel, (S. Jacobi's Werke, B. 3. Vorrede, p. 27.) Gesetzt nun, es verhielte sich, wenigstens für ein gewisses Individuum, ganz auf diese Weise, könnte man es mit Grund tadeln, wenn es sich in seiner Wahl durch die Aussprüche Christi bestimmen ließe? Der Christ gewiß nicht!

*) So namentlich Bayle in seinem dictionaire, zu dessen Charakteristischem er es selbst rechnet, (Entretiens de Maxime et Themiste, Part. II. Chap. 5.) qu'il établit constamment toutes les fois que le sujet le comporte, que notre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir; qu'il n'y a presque point de matière philosophique ou théologique sur quoi elle ne forme de très grandes difficultez; qu'il y a des doctrines très-certainement veritables qu'elle combat par des objections insolubles, qu'il faut alors se moquer de ces objections en reconnoissant les bornes étroites de l'esprit humain, et l'obliger elle même à mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance de la foi. Vergl. Desselben Reponse aux questions d'un Provincial, P. II. Ch. 137: Si la raison étoit d'accord avec elle même, on devroit être plus faché qu'elle s'accordât mal aisément avec quelques-uns de nos articles de religion; mais c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage: diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis; elle est plus propre à démolir qu'à bâtir, elle connoit mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont. Vous savez la belle remarque de Lactance. (L. II. C. 3.) Falsum intelligere, est quidem sapientiae, sed humanae. Ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. Itaque multi philosophorum religiones sustulerunt. Verum autem scire, divinae est sapientiae. Homo autem per se ipsum perve-

ihre Widerlegung dann nur den Werth eines argumentum ad hominem haben, oder als ein Beweis gelten, wie sich die unerleuchtete Vernunft mit ihren eignen Waffen schlägt*). Würde die Vernunft aber in ihrem usus anascenasticus gegen die Bibel angewendet, so wäre dieß ein Mißbrauch, herzuleiten von ihrer natürlichen Schwäche und Krankheit; entweder hätte sie den Sinn der Bibellehre mißverstanden, oder es wäre die Weisheit der Welt, die sie abhielte, Gott in seiner Weisheit zu erkennen, (1. Kor. I, 21;) es wäre das Psychische in ihr, dem das Geistige eine Thorheit seyn muß, (ebendas. II, 14.)

Diese Grundsätze sind nur eine Exposition der — hier nicht zu beweisenden, sondern vorauszusetzenden — Grundansicht unserer Kirche von dem Verhältnisse des Menschen hinsichtlich seines Erkenntnißvermögens zur Offenbarung, ohne nähere Beziehung auf bestimmte philosophische Ansichten vom Wesen der Vernunft, der Vernunfterkenntniß überhaupt und der religiösen Erkenntniß insbesondere; (wenigstens abstrahiren wir von dieser Beziehung, inwiefern sie, wie zuvor bemerkt, auf den Ausdruck eingewirkt hat.) Allerdings könnte man sie aber auf eine solche Ansicht anwenden, und z. B. näher zu bestimmen suchen, wie sich darnach das Gefühl, die Reflexion, der Verstand, u. s. w. zur Offenbarung verhalte. Da man indeß im Wesentlichen auf Dasselbe zurückkommen müßte, die Nothwen-

---

niré ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a Deo. Ita philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit; illud assequi nequiverunt, ut dicerent, quid sit.

*) Gerhard rechnet etwas zum usus anascenasticus, was wenigstens nicht hierher gehört, das confutare ex scripturae s. fundamentis; dieß muß beschränkt werden auf ein confutare e fundamentis scripturae non repugnantibus.

digkeit eines organischen, die Unzulässigkeit eines normalen Gebrauchs jener Gemüthskräfte: so scheint es, daß weder jene theologischen Grundsätze, noch die mit ihnen in Verbindung gebrachte philosophische Ansicht an Klarheit dadurch gewinnen würden, wohl aber könnte es die Verwirrung mehren. Deßhalb haben wir Beides lieber getrennt gehalten, und auf unsere in der Einleitung entwickelte Ansicht von der Religion und der religiösen Erkenntniß hier keine Rücksicht genommen.

Eins aber könnte man mit Recht vermissen. Jene Grundsätze scheinen sich zu sehr in einer Allgemeinheit zu halten, bey der die Anwendung im Einzelnen doch wieder unsicher und schwankend wird. Jemand könnte die Unstatthaftigkeit des normalen Vernunftgebrauchs im Allgemeinen zugeben, und ihn in einem einzelnen Falle dennoch unter dem Titel des organischen einführen. Denn, kann er sagen, ist die Vernunft Organ der Offenbarung, so muß sie doch vernünftig aufgefaßt und dargestellt werden können, muß also den Vernunftgesetzen gemäß seyn, so gut, wie Alles, was von uns gesehen werden soll, der Einrichtung unsers Auges gemäß seyn und nach den Gesetzen der Optik und Perspective gesehen werden muß. Wer nimmt nicht wahr, wie leicht es hiernach ist, gewissen, wahren oder vermeintlichen, Vernunftprincipien einen Einfluß wenigstens auf die Auslegung zu erstreiten, der in Wahrheit eher normal als organisch heißen kann.

Dieß ist indeß ein Uebelstand, der sich nicht leicht beseitigen läßt, man mag es anfangen, wie man will. Alle solche allgemeine Grundsätze sind, ihrer abstracten Allgemeinheit wegen, wie ein zweyschneidiges Schwerdt, und lassen eine ganz verschiedenartige Anwendung zu. Doch haben die Streitigkeiten mit den Socinianern, (zum Theil auch, der Abendmahlslehre wegen, mit den Reformirten,)

unsern ältern Theologen Anlaß gegeben, gewisse Axiome zu besprechen, die weniger zweydeutig und von unmittelbarerem Gebrauche scheinen. Von unserer Seite wurde behauptet: propter absurdum rationis non esse recedendum a regula fidei; von Seiten der Socinianer: nil credi posse, quod a ratione capi et intelligi nequeat, oder wenigstens, quod a ratione non approbetur. Es sind zwey Fragen, die bey Beurtheilung dieser Axiome in Betracht kommen: 1) Können die Lehrsätze der Vernunft und der Offenbarung einander widerstreiten, und was ist in einem solchen Falle zu thun? 2) Muß jede theologische Wahrheit von der Vernunft begriffen, oder muß dieselbe wenigstens genöthigt werden können, ihr aus bloßen Vernunftgründen Beyfall zu geben?

Ein Widerspruch zwischen der Offenbarung und der Vernunft an sich ist ganz undenkbar, und zwar nicht bloß zwischen der Offenbarung und der höchsten göttlichen, sondern auch zwischen der Offenbarung und der menschlichen Vernunft, dieselbe in abstracto betrachtet. Denn ohne hier einzugehn weder auf das, was die Einen sagen: die Vernunft sey ja auch ein Licht, auch ein Geschenk von Gott, womit Er, der Wahrhafte, uns nicht könne betrogen haben, wir müßten ihr vertrauen, sonst gebe es überall keine Wahrheit und Gewißheit für uns; noch auf das, was die Andern bemerken: wohl könne etwas der endlichen Vernunft zu widersprechen scheinen, was der unendlichen gemäß sey *), was wir zu erkennen vermöchten, sey ja

*) Eine Behauptung nicht nur mancher Theologen, (z. B. in Beziehung auf die göttlichen Rathschlüsse, namentlich die Prädestination, sondern auch Anderer, wie Bayle; auf gewisse Weise, wie Leibnitz bemerkt, de la conformité de la foi avec la raison, §. 68. auch Des Cartes und seiner Schüler. Bayle nimmt eine Unterscheidung Saurins an; (Reponse aux questions d'un Provincial, P. II. Ch. 159; etwas Anderes sey es, zu be-

überhaupt nicht die Beschaffenheit der Dinge an sich, sondern in Relation zu uns, und unter gewissen subjectiven Schranken und Bedingungen*); ohne hierauf näher einzugehn, dürfen wir doch behaupten, daß eine Erkenntniß, die der menschlichen Vernunft an sich widerspräche, nicht nur niemals die unsere werden, sondern auch den ursprünglichen Werkzeugen und Vermittlern einer göttlichen Offenbarung, wenn sie anders Menschen waren, (was wir ja selbst bey Christo festhalten müssen,) nicht habe mitgetheilt werden können. Aber mit bloß vermeintlichen oder mißverstande-

---

haupten: die Christlichen Dogmen stimmen mit der Vernunft überein, und: die menschliche Vernunft erkennt, daß sie mit ihr übereinstimmen. Ersteres nimmt Bayle mit Saurin an, das Zweyte leugnet er; er zweifelt nicht, daß die Geheimnisse des Christenthums der höchsten, absoluten Vernunft gemäß sind, wie selbige in Gott ist; wohl aber, daß der geringe, schwache Antheil der Vernunft, den der Mensch empfangen, jene Uebereinstimmung einzusehn hinreiche. (Vgl. desselb. Entretiens de Maxime et Thomiste, P. II, Ch. 31.)

*) Obwohl die Lehre, daß wir nur Erscheinungen erkennen, nicht Dinge an sich, in der Art, wie Kant sie aufgestellt und begründet hat, der kritischen Philosophie eigenthümlich ist, so liegt sie doch, allgemeiner genommen, dem menschlichen Nachdenken zu nahe, als daß man nicht auch schon früher darauf kommen und sie auf diesen Gegenstand hätte anwenden sollen. So bedient sich Bayle des Gleichnisses von einem eckigen Thurm, der unserm Auge in der Ferne rund erscheine; wenn Jemand, der in der Nähe gewesen, uns das Gegentheil versichere, so widerspreche er zwar dem Augenschein, doch wären wir nicht berechtigt, seine Versicherung, mit Berufung auf unser gesundes Auge, in Zweifel zu ziehn. Uebrigens dürfte Kants practischer Vernunftglaube, der, als Erkenntniß betrachtet, mit den Principien der theoretischen Vernunft in Widerspruch steht, aber dennoch festgehalten werden darf, weil jene Principien nur die Erscheinung angehn, eine Analogie darbieten, die sich zur Abweisung der Einwürfe wegen angeblicher Vernunftwidrigkeit gewisser Dogmen gegen Philosophen jener Schule sehr gut gebrauchen ließe.

nen Vernunftprincipien, mit der Vernunft in concreto, der irrenden Vernunft, kann, ja muß die Offenbarung in Widerspruch kommen *). Daraus folgt aber, daß wir nicht berechtigt sind, wo wir einen Widerspruch mit der Vernunft zu finden glauben, einen Lehrsatz der Offenbarung zu verwerfen; vielmehr, was der Vater von seinem Kinde fordert, wenn ihm seine Lehren und Vorschriften ungereimt scheinen, nämlich, daß es den Grund in seiner mangelhaften Einsicht, nicht in dem Unverstande des Vaters suche, was wir selbst zu thun pflegen, wenn wir Behauptungen eines Menschen zu beurtheilen haben, dem wir, sey es überhaupt, oder in Absicht gewisser Kenntnisse, uns überlegen glauben **): das darf das Christenthum von uns fordern in Beziehung auf die heilige Schrift, nachdem wir ein Mal Gottes Wort in ihr erkannt haben. Zugleich aber müssen wir es als eine Aufgabe betrachten, die in der einer immer vollkommneren Aneignung der Offenbarung liegt, den Schein, der einen vermeintlichen Widerspruch erzeugte, zu enthüllen, und klar zu machen, daß Dasjenige in der That der Vernunft nicht widersprechend sey, was von diesem oder jenem dafür angesehn wird. Und zwar wird für die Vertheidigung eines Dogma immer weit

*) Articuli fidei in se non sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra rationem, corruptam sc. et depravatam, quae illos stultitiam esse iudicat. Ratio corrupta vel corruptus eius usus repugnat theologiae, quando ex finitis infinita metitur, vel pro universalibus axiomatibus venditat, quae talia non sunt. Quenst.

**) Hätte man nur einen Theil von dem Vertrauen, was Kant, Fichte, Schelling, Hegel u. A. bey Vielen fanden und finden, bey denen man sich allenfalls anheischig machen möchte, zu zeigen, daß sie ihre Lehren nicht nur nicht verstehen, sondern auch ihren sonstigen Annahmen widersprechend finden müssen, Christo und seinen Aposteln erhalten, so hätte der Unglaube nicht so große Fortschritte gemacht.

mehr gewonnen seyn, wenn man dieß im Einzelnen zeigt, als wenn man sich bloß auf die Behauptung des allgemeinen Grundsatzes beschränkt; denn, wie viel Jemand diesem einräumt, hängt ganz von der Festigkeit ab, womit er entweder von der Zuverlässigkeit und dem wahren Sinne der biblischen Urkunden, oder von einem gewissen Vernunftprincip und seinem Widerspruche mit der Schrift überzeugt ist. Eine evidente Absurdität kann Niemand annehmen, wenn er auch wollte, sey es mit Recht oder mit Unrecht, daß er sie für evident hält.

Man hat aber behauptet, nicht bloß, daß ein Lehrsatz der geoffenbarten Religion der Vernunft nicht widersprechen, sondern auch, daß diese einsehn oder begreifen müsse, was sie annehmen solle, wenigstens, daß sie Gründe in sich finden müsse, ihnen Beyfall zu geben. Dagegen haben Andre eingewendet, es liege in der Natur einer Offenbarung, daß sie Lehren enthalte, die, wenn auch nicht gegen, doch über die Vernunft wären, mithin von ihr weder begriffen, noch irgendwie begründet werden könnten. Letztere Formel ist von Verschiedenen in Anspruch genommen, vertheidigt, nach dem Systeme eines Jeden gedeutet worden *), und es möchte uns zu wenig fördern,

*) So giebt z. B. Leibnitz, der sie gegen Bayle in Schutz nimmt, zwey Erklärungen derselben; (de la conformité de la foi avec la raison, §. 23. und 93.). Die eine schließt sich ganz an die ihm eigenthümliche Unterscheidung ewiger Wahrheiten, die nothwendig sind, weil das Gegentheil widersprechend seyn würde, und positiver Wahrheiten, d. h. der Gesetze, die Gott nach Gründen seiner Weisheit und Güte der Natur vorgeschrieben hat. Jenen kann nichts widerstreiten, deßhalb kann nichts wider die Vernunft seyn; diese können höhern Gründen untergeordnet werden, daher kann etwas unsere Vernunft übersteigen. Die andere geht von seiner Erklärung der Vernunft aus, als der Verkettung der uns durch das natürliche Licht bekannten Wahr-

wenn wir lange bey derselben verweilen, und ihren Sinn nach unsrer Ansicht zu bestimmen suchen wollten. Wir halten uns daher lieber unmittelbar an jene Forderung, die Christlichen Dogmen begreifen, oder sie nur dann annehmen zu wollen, wenn die Vernunft ihnen Beyfall gebe.

Was heißt nun aber, etwas einsehn, begreifen? Es sind dieß ziemlich unbestimmte Begriffe *), die keineswegs überall Dasselbe bedeuten. Etwas Anderes ist es, einen geometrischen Lehrsatz, die Wirkungsweise einer Maschine, die Entstehung einer Sonnenfinsterniß, den Verlauf einer Krankheit begreifen, und es giebt in allen diesen Fällen ein Mehr und Weniger des Begreifens; ehe man also jenen Kanon aufstellte, müßte man billig bestimmt haben, was in Sachen der Religion das Begreifen bedeute **).

---

heiten. Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des verités qui ne sont comprises dans cet enchainement; mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des verités où cet enchainement nous peut mener.

*) Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison; ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent. C' est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu' à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d' une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui se peut prouver à priori, ou par la raison pure, se peut comprendre (?). Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, c' est de les pouvoir soutenir contre les objections. Leibnitz l. l. §. 5.

*) Im Allgemeinen drückt das Begreifen eine gewisse genetische Erkenntniß aus. Diese kann auf das Objective oder auf das

Ferner ist unser Begreifen überall in ziemlich enge Schranken eingeschlossen, und diese gelten nirgends auch für Gränzen der Ueberzeugung. Es giebt viele Dinge, an deren Realität und Wahrheit wir keinen Augenblick zweifeln, ungeachtet wir wenig oder nichts davon begreifen, und überall kommen wir zuletzt auf ein Unbegreifliches, eine letzte Thatsache, ein irgend wie Gegebenes; verwerfen wir dieses etwa, weil wir es nicht weiter begreifen können? Sollte dieß Princip also in der Theologie gelten, so müßte wenigstens nachgewiesen werden, daß und warum wir eben in ihr nichts annehmen dürfen, was wir nicht begreifen; eine Nachweisung, die nirgend schwerer werden möchte, als hier. Nur Eins muß zugegeben werden, nämlich, daß wir *verstehen* müssen, was wir annehmen sollen, d. h. daß es kein bloßes Wort sey, sondern ein Gedanke. Dieß wird aber auch kein Dogmatiker in Abrede stellen.

Nicht viel bestimmter ist, was es heißt, einer Lehre aus Vernunftgründen *Beyfall geben* (ratione approbari). Auf der einen Seite kann die Meinung nicht bloß seyn, daß man, in Folge derjenigen Vernunftgründe, wodurch man sich von der Wahrheit und Göttlichkeit der geoffenbarten Religion überhaupt überzeugt hat (§. 25.), nun auch die Lehren annehme, die man als zu ihr gehörig erkennt, sey es bloß äußerlich, historisch, oder nach Gründen des innern Zusammenhangs; in diesem Sinne leugnet Niemand, daß

Subjective bezogen werden; man begreift, wie eine Sache geschieht, man begreift, wie man zu einer gewissen Vorstellung von derselben kommt. In letzterer Hinsicht würde man ein Dogma begreifen, wenn man den Grund desselben im religiösen Gefühl, in der Reflexion u. s. w. nachzuweisen vermöchte. Man meint aber gewöhnlich mit dem Begreifen mehr. Was man aber auch meine, auf gewisse Gränzen des Begreifens kommt man immer, seyen es Thatsachen des religiösen Bewußtseyns, oder Thatsachen göttlicher Offenbarung.

die Vernunft den Dogmen Beyfall geben müsse. Auf der andern Seite kann man aber doch auch nicht behaupten wollen, daß die Vernunft für sich jeden einzelnen Glaubenssatz müsse begründen oder beweisen können; denn dieß wäre nur dann möglich, wenn die Dogmen reine Vernunftsätze wären, was sie doch nach keiner Ansicht des Positiven sind. Haben sie in irgend einer Hinsicht eine andere Quelle, als die Vernunft, so kann diese sich zu ihnen nicht anders verhalten, als etwa zur empirischen Erkenntniß *); man kann aber nicht zur Regel machen, keinen Erfahrungssatz anzunehmen, den man nicht auch aus bloßer Vernunft begründen könne. Was bleibt denn übrig? Kaum etwas Anderes, als daß sie die Dogmen sich nicht widersprechend finden, keine Einwendungen gegen sie dürfe machen können, die sich nicht heben ließen. Dieß ist etwas, was wir im Vorigen bereits zugegeben haben; jedoch mit Erinnerung an den Unterschied der Vernunft, an sich, und in dem verirrten, von seiner wahren Bestimmung abgekommenen Menschen betrachtet; ein Unterschied, der auch hier nicht außer Augen zu setzen ist.

Was wir demnach von jener Forderung zugeben, ist im Allgemeinen nur, daß man verstehen muß, was man annehmen soll, und daß man keinen unauflöslichen Widerspruch mit anerkannten Vernunftprincipien darin finde. Sollen wir deßhalb aber die Bemühungen verwerfen, die Christlichen Dogmen, so weit es ihre Natur erlaubt, auch der Vernunft begreiflich und annehmlich zu machen? Keineswegs! Vielmehr, daß dieß geschehe, liegt mit im Zwecke

*) On peut comparer la foi avec l' expérience, sagt auch Leibnitz, aber freylich nur, puisque la foi dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la révélation est fondée; wir meinen aber auch deßhalb, weil er auf innerer Erfahrung beruht.

der Offenbarung. Sollte diese den Menschen wieder zu Gott zurückführen, auch in Hinsicht seiner Erkenntniß *), wurde unserm Geschlechte deßhalb ein höheres Lebensprincip in Christo ursprünglich mitgetheilt, damit es uns innerlich ergreife, uns zu einer höheren Stufe des religiösen Bewußtseyns erhebe, alle Hemmungen und Hindernisse in uns überwältige, alle unsere Kräfte und Lebensäußerungen durchdringe: so hat sie ihre Bestimmung erst dann und in dem Maße erfüllt, als wir uns die Lehren und Vorschriften Christi und der Apostel nicht bloß nach ihrem Buchstaben eingeprägt, sondern nach ihrem Geiste angeeignet haben, als sie mit unserm ganzen vernünftigen Daseyn verwebt und verwachsen, und, so weit sie können **), in unsere Vernunfterkenntniß übergegangen sind. Uns diesem Ziele zu nähern, ist auch unser Streben, indem wir die Glaubenslehre wissenschaftlich darzustellen versuchen. Will man dasselbe Rationalismus nennen ***), so tragen wir kein Bedenken, uns zu diesem Rationalismus zu bekennen.

Die älteren Dogmatiker freylich blieben hier zu sehr bey dem bloß Verneinenden stehn. Sie bemerken zwar, daß sie nur die unerleuchtete Vernunft für unfähig halten, die Wahrheit der geoffenbarten Lehre einzusehn; sie beschreiben aber die erleuchtete Vernunft vorzüglich nur als eine solche, die sich der Offenbarung unterwerfe, sich kein Urtheil über

---

*) §. 24, S. 346.

**) Inwiefern dieß überhaupt nach unserer Ansicht bey religiösen Lehrsätzen geschehen könne, ergiebt sich aus dem zweyten und siebenten Abschnitte der allgemeinen Einleitung, (S. 20 und 80 u. f.)

***) Nach dem Sprachgebrauche der Zeit, wo, so viel ich weiß, zuerst von rationaler Theologie und rationalen Theologen gesprochen wurde; S. Bayle: Reponse, P. II. Ch. 130 und 131.

ihren Inhalt anmaße, denſelben nicht beſtreite, u. dgl. *). Inſofern kann mit Recht von ihnen geſagt werden, daß ſie die hiſtoriſche Ueberlieferung als Beſchränkung, ſtatt als Erregung auffaßten. Wir glauben dagegen, daß die Erleuchtung unſerer Vernunft nicht nur geneigt mache, die Lehren der Bibel anzunehmen, ſondern ſie auch in den Stand ſetze, in den Sinn derſelben einzudringen **) und ſich zu der Erkenntniß zu erheben, die auch die Schrift nicht ver-

*) Ratio regenerata et renovata verbo Dei simpliciter credit et fidéliter obedit; ratio recta intra terminos sui obiecti se continet, nec iudicium de fidei articulis sibi arrogat; etc. Quenſt. Daſſelbe liegt in folgenden, der Unterſcheidung der unerleuchteten und der erleuchteten Vernunft correſpondirenden Distinctionen: distingue inter rationem consideratam in opibus suis, quas suopte ingenio, suis usa principiis, acquisitas habet, et consideratam in opibus, quas aliunde, nempe e revelatione divina, excepit; inter rationem solutam s. sibi relictam s. iuxta principia sua naturalia iudicantem, et rationem intra verbi divini orbem conclusam et castigatam, s. e scriptura illuminatam; inter rationem effrenem, sive quatenus suis fertur λογισμοις, et rationem refrenatam per verbum Dei et sub obsequium Christi restrictam.

**) Bayle meint freylich, (a. a. O. Ch. 139.) die Evidenz der Trinitätslehre ſey in Luthers Seele nicht größer geweſen, als in der des Socin; ein Beweis, daß die erleuchtete Vernunft nicht mehr davon einſehe, als die unerleuchtete. Hat aber Melanchthon Recht, (in der ſchon früher angeführten Vorrede zur erſten Ausgabe der Loci) daß nun Derjenige Chriſtum recht erkenne, der ſeine Wohlthaten erkenne, der da einſehe, was Gott von uns fordere, woher die Kraft zu nehmen, um es zu erfüllen, woher die Vergebung, wenn wir es nicht erfüllen konnten, wie die wankende Seele aufzurichten, das gedrückte Gewiſſen zu tröſten ſey: ſo wird doch wohl der, der dieß in ſich erfahren hat, den Grund und Sinn der Lehre vom Sohne Gottes, der uns erlöſen mußte, klarer einſehn, als wem dieſe Erfahrungen, nach ſeiner Anſicht von dem Zuſtande und den natürlichen Kräften des Menſchen zu ſchließen, fremd geblieben ſind?

schmäht, sondern rühmt und fordert, (1. Kor. I, 5; Eph. III, 18, 19; IV, 13; Philipp. I, 9; Kolossi. I, 9; II, 2) obwohl sie uns erinnert, daß unser Wissen in diesem Leben Stückwerk bleibt, (1. Kor. XIII, 9) und daß wir hier im Glauben wandeln, nicht im Schauen (2. Kor. V, 7).

Daher dürfen wir uns denn auch nicht berechtigt halten, zu verwerfen, was wir mit unserer Vernunft nicht haben erreichen können. Vielmehr müssen wir beständig eingedenk seyn, theils, daß überhaupt in der Religion nicht das Erkennen und Begreifen das Erste ist, sondern der Glaube und das Gefühl, daß also der Begriff den Glauben voraussetzt *); theils, daß die religiöse Erkenntniß sich nicht in reine Vernunfterkenntniß auflösen läßt, sondern immer nach Grund und Wesen von ihr verschieden bleibt **); theils, daß es immer Gränzen der wissenschaftlichen Aneignung giebt, mögen sie nun eine Folge seyn von der nur allmählig fortschreitenden Ausbildung der Wissenschaft, oder, was unserer Betrachtung hier am nächsten liegt, von unserm Verhältnisse zu Christo und zur Offenbarung. Denn zwar sollen wir auch in Hinsicht der Erkenntniß Christo ähnlich werden, wir können ihm aber niemals gleich kommen, er steht ewig über uns, und wir müssen uns von ihm und seinen Aposteln lehren und zurechtweisen lassen. Zwar gehört auch die Einheit von Offenbarung und Vernunft, (wie man

*) Wie Anselm sagt, (am Schluß des ersten Cap. seines Proslogiums): neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam; nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.

**) Es ist ein wichtiger Grundsatz, den Quenstedt ausspricht, obwohl in etwas anderer Beziehung: philosophia et principia rationis non contraria quidem sunt theologiae, nec haec illis, diversa tamen magnopere sunt, quae revelata sunt divinitus, et quae naturae lumine constant.

sie denken möge) zu dem Ziel, wohin die göttliche Gnade uns leiten will; dasselbe darf aber nie in diesem Leben als schon erreicht betrachtet werden, so wenig, wie die Uebereinstimmung unsers Willens mit ihr *). So wenig wir also die Gebote verwerfen dürfen, die wir nicht zu erfüllen, eben so wenig die Lehren, die wir nicht zu begreifen im Stande sind. Wir wollen uns des Geständnisses nicht schämen, daß die göttliche Thorheit weiser sey, denn die Menschen sind, (1. Kor. I, 25) daß in dem Buche der Offenbarung, wie in dem der Natur, noch Vieles ist, was unsere Einsicht übersteigt: Fern sey es, dieß gleichsam als die Träber anzusehn, die man wegwirft, nachdem man den Saft herausgepreßt hat. Wir harren vielmehr der Zeit, da wir im Christenthum und in der Wissenschaft so weit gekommen sind, auch dieß, so weit es uns vergönnt ist, einzusehn. Inzwischen wollen wir zufrieden seyn, wenn wir die heilsame Kraft des Evangeliums an uns erfahren, wie der Kranke die Wirkung der Arzeney, auch ohne sie zu begreifen. Was wir erfahren und begreifen, rechtfertigt das Vertrauen zu dem, was uns noch nicht ganz aufgeschlossen ist. Und haben wir nicht das Beyspiel so mancher Lehren vor uns, die sich schon jetzt in einem ganz andern Lichte darstellen, als da man anfing, mit der Fackel vermeinter gesunder Vernunft in dem alten Gebäude umherzuleuchten?

Will man nun diese Art, die heilige Sch. ist und ihre Lehren zu betrachten, Supernaturalismus nennen, so wird es nicht so schwer halten, ihn mit dem Rationalismus in

*) Distingue inter rationem renovari et rectificari in hac vita coeptam, et rationem plane renovatam et rectificatam in altera vita; illa nondum plene rectificata, renovata et illustrata quandoque fidei articulis adversatur eosque impugnat, si suum sequatur ductum; uti enim in renatis manet lucta carnis et spiritus, ita etiam in illis manet lucta seu pugna fidei et rationis; haec vero omnem repugnantiam fidei et rationis excludit. Quenst.

dem angegebenen Sinne zu vereinigen. Unvereinbar ist er nur mit demjenigen Rationalismus, der verwirft, was er aus bloßer Vernunft nicht deduciren kann. Diesem können wir so wenig huldigen, als einem Supernaturalismus, der auch das Streben nach einer vernünftigen Erkenntniß der geoffenbarten Lehre zurückweist.

§. 31. b.

Nachdem wir nun die drey uns aufgegebenen Fragen *): welches die Quelle der wahren Religionserkenntniß sey, warum wir sie dafür halten, und wie man daraus schöpfen solle, nach den Grundsätzen des evangelischen Christenthums beantwortet haben, dürfen wir die Aufgabe dieses ersten, kritischen Theils der Glaubenslehre als gelöst betrachten.

De Wette schließt ihn damit, daß er das Resultat desselben nach seiner Ansicht zusammenfaßt. Im Wesentlichen sind wir mit ihm einverstanden, wenn wir uns hier und da auch anders ausdrücken würden, wo er mehr die Sprache des Philosophen, als des Theologen, und zwar des Philosophen einer bestimmten Schule, zu reden, und von dem ältern Lehrbegriffe mehr, als nöthig, nachzulassen scheint. Da wir unsere Ansicht indeß ausführlich und deutlich genug dargelegt zu haben hoffen, so ist es unnöthig, ihr Verhältniß zu der des Lehrbuchs hier noch ausdrücklich zu erörtern, und ihre Abweichungen bemerklich zu machen.

Nur eine Aeußerung am Schluß des Paragraphen, nämlich, „daß der Offenbarungsglaube nur für das kirch„liche Leben, nicht aber für die Wissenschaft Bedeutung „habe," können wir nicht übergehn, ohne wenigstens zu bemerken, daß wir dieser Meinung nicht sind. Zwar halten auch wir dafür, daß die kirchliche Gemeinschaft ohne

*) S. S. 286.

dey Glauben an das in der Schrift geoffenbarte Wort Gottes nicht bestehen könne, und daß Jeder, der ihn direct oder indirect im Volke untergräbt, sich schwer an ihr versündigt; wir meinen aber zugleich, daß auch, was die wissenschaftliche Forschung betrifft, Methode und Resultat unmöglich Dasselbe seyn könne, wenn man an die Offenbarung glaubt oder nicht glaubt. Im zweyten Fall erscheint die Bemühung um die Schrift und ihre Lehre als etwas sehr Untergeordnetes, was nur geschichtliches oder populär-theologisches Interesse haben kann, und wer da behauptete, daß es keine wissenschaftliche Theologie gebe, als allein diejenige, die auf dem Wege der Philosophie gewonnen werde, wäre wenigstens durch theologische Gründe nicht zu widerlegen *). Dagegen möchte man umgekehrt sagen, daß gewisse Verschiedenheiten in der wissenschaftlichen Auffassung des Offenbarungsglaubens und in der davon abhängigen Ableitung der Glaubenslehren die kirchliche Gemeinschaft nicht stören, insofern also der Glaube an die Offenbarung eben für die Wissenschaft von größerem Einflusse seyn würde, als für das kirchliche Leben.

*) Allerdings nämlich bliebe nach unsrer Ansicht vom Wesen der Religion noch ein Unterschied zwischen Dogmatik und Philosophie (vergl. S. 80 u. f.); diese Ansicht wäre aber nur durch philosophische Gründe gegen anderweitige Ansichten, z. B. die Kantische, zu behaupten.

Neue Verlagsbücher bey Friedrich Perthes in Hamburg.

Böhmer, Wilh., Bemerkungen zu den von dem Prof. Ullmann aufgestellten Ansichten über den Ursprung und den Charakter der Hypsistarier. 8.

Criminalistische Beyträge, herausg. von Dr. Hudtwalker und Dr. Trummer. 1r Bd. 4s und 2r Bd. 1s Stück. 8.

Ebel, Joh. Wilh., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. Gr. 8.

Floresta de Rimas antiquas Castellanas orden. por Don Böhl de Faber. Vol. 3. 8 maj.

Hugo, G. W., Jahrbücher der Geschichte von 1815 bis 1825. Gr. 8.

Kühner, Raph., M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. 8 maj.

Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Zweyte umgearbeitete Auflage. Gr. 8.

Leo, Heinr., Entwickelung der Verfassung der Lombardischen Städte bis zu der Ankunft K. Friederich I. in Italien. Gr. 8.

Luther, Dr. Martin, Werke, in einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 16.

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1r und 2r Bd. Gr. 8.

Olshausen, Herrm., die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. Gr. 8.

Polstorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. Für häusliche Erbauung. Wohlfeilere Ausgabe. 8.

— christliches Trost- und Stärkungsbüchlein. Wohlf. Ausg. 8.

Skoresby, Will., Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang, verbunden mit Untersuchungen und Entdeckungen an der Ostküste von Grönland. A. d. Englischen mit Zusätzen vom Prof. Kries. Gr. 8.

Stolberg, der Brüder Christian und Friedrich Leopold, Grafen zu, gesammelte Werke. 16r bis 20r Theil. Gr. 8. (in verschiedenen Ausgaben, nun vollständig.)

— Friedr. Leopold, Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi. Universal-, Real-, Personal- und Geographisches Register dazu, vom Prof. J. Moritz. 2 Theile. Gr. 8.

Taciti, C. Corn., de vita et moribus Cn. Julii Agricolae libellus. Textum recens. et ad fidem Cod. Vatic. emendavit, notasque adspersit U. I. A. Becker. 8 maj.

Voght, des Freyherrn von, Sammlung landwirthschaftlicher Schriften. 1r Bd.

Unter der Presse sind folgende Werke:

Ewers, E., das älteste Recht der Russen.

Krüger, F. C., „Und das Wort ward Fleisch," nach Joh. I, 1—14, in erbaulichen Betrachtungen vorgelegt.

Ritter, H., Geschichte der pythagoräischen Philosophie.

Rußwurm, musikalische Altar-Agende.

Thünen, J. H. von, der isolirte Staat ꝛc.

Weihnachtsgabe, biblische, für Jung und Alt.

5170-26

3 2044 073 419 798